

Untersuchung zur ästhetischen Sensibilität

Dissertation

zur Erlangung des akademischen Grades

Doctor philosophiae (Dr. phil.)

vorgelegt dem Rat der Philosophischen Fakultät

der Friedrich-Schiller-Universität Jena

von Sun Lee

geboren am 24.08.1975 in Imsil, Südkorea

Gutachter

- 1. Prof. Dr. Wolfgang Welsch**
- 2. HD Dr. Klaus Vieweg**

Inhaltsverzeichnis

<i>I Untersuchung zur ästhetischen Sensibilität.....</i>	<i>2</i>
1. Ästhetik und Ethik	2
2. Die ästhetische Sensibilität	6
Ren als ästhetische Sensibilität.....	6
Mitleid versus ästhetische Sensibilität.....	14
<i>II Einfühlung und Bewegung: der Übergang vom Gefühl über das „Mom“-Gefühl zur Einfühlung und Bewegung.....</i>	<i>25</i>
Die Verneinung des sinnorganischen Gefühls	26
Das „Mom“-Gefühl	27
Einfühlung und Bewegung	28
1. Das Gefühl in der buddhistischen Sinnelehre	28
2. Das „Mom“-Gefühl	34
3. Einfühlung und Bewegung: die horizontale Dynamik des Gefühls	40
4. Die immanente Regulierung des Gefühls durch Einfühlung und Bewegung	46
<i>II Li und Musik.....</i>	<i>50</i>
Die ästhetische Sensibilität kann jeder erreichen.....	50
Die Bedeutung von Li.....	51
Die Bedeutung der Musik.....	52
Die Wechselbeziehung von Li und Musik.....	53
1. Li.....	54
1.1. Das Selbstprinzip shu	54
1.2. Die Außenseite von li	60
Gesetz	60
Politische Ereignisse.....	77
1.3. Die Innenseite von li	84
1.3.1. Die moralische Beschaffenheit des Menschen	85
Der erste Übergang: Vom bloßen Gefühl zur Einfühlung und Bewegung	88
Hemmungen der Einfühlung und Bewegung: Schadenfreude und schlechtes Gewissen	93
Zweiter Übergang: von der Einfühlung und Bewegung zur immanenten Regulierung.....	98
Das Selbstprinzip shu	103
1.3.2. Die sittliche Prägung des Menschen.....	106
1.3.2.1. Pietät	116
Dynamik des Gefühls	119
Der Übergang von der Pietät zur Freundschaft.....	123
1.3.2.2. Die Freundschaft.....	126
Vertrauen als Dynamik der Sprache	128
Die Suche nach der Freundschaft	131
Die Fähigkeit, eine Freundschaft einzugehen	135
a) Die allgemeine Fähigkeit des Menschen zur Freundschaft.....	135
b) Die zweite Fähigkeit, die Fähigkeit zur einfühlenden und	

bewegenden Freundschaft.....	140
1.3.2.3. Lernen-Mögen.....	142
Ab- und Aufbau der Selbstorientiertheit.....	145
Die Dynamik des Wünschens.....	151
1.3.2.4. Das Wissen.....	154
Das Wissen als Dynamik der Handlung	156
Die Selbstreflexion	161
Ästhetisches Urteilsvermögen	164
Personenbeurteilung.....	166
Weltbeurteilung.....	170
Übergang von der immanenten zur externen Regulierung	172
2. Musik.....	176
2.1. Poesie.....	179
2.2. Musik in Wechselbeziehung mit li	182
2.3. Musik als Realisation der ästhetischen Sensibilität	187
<i>IV Ästhetische Sensibilität bei Konfuzius.....</i>	<i>196</i>
Ren als Bedingung für situationsangemessenes Handeln	196
Der Zirkel der ästhetischen Sensibilität: die drei Übergänge	196
Die Modifikationen im Mögen und Nicht-Mögen: die vier Momente	199
Intuitive Erfahrung als ästhetische Erfahrung.....	201
<i>Literaturverzeichnis.....</i>	<i>203</i>

I Untersuchung zur ästhetischen Sensibilität

1. Ästhetik und Ethik

Die Thematisierung des engen Verhältnisses von Ästhetik und Ethik ist zwar nicht neu in der Philosophiegeschichte, bisher ist dabei aber nicht hinreichend auf die Wechselbeziehung von Ästhetik und Ethik geachtet worden, weil aufgrund einer vermeintlichen praktischen Nötigung durch die Konvergenz unserer moralischen Urteile der Ethik ein Privileg verliehen wurde. Ziel der vorliegenden Arbeit ist es dagegen, von Anfang an eine Ethik zu begründen, die auf dem Begriff der ästhetischen Sensibilität beruht, d.h. die Betrachtung der Wechselbeziehung von Ästhetik und Ethik soll hier in viel stärkerem Maße unter einem ästhetischen Vorzeichen erfolgen, was auch durch den Titel der Arbeit „Ästhetische Sensibilität“, der die Vorrangigkeit der Ästhetik betont, zum Ausdruck kommt. Dieser Versuch, der einer Ästhetisierung der Ethik gleichkommt, wurde bisher vernachlässigt, weil mit ihm die Gefahr verbunden zu sein scheint, eine allgemeingültige Verbindlichkeit moralischer Urteile und sozialer Normen nicht geltend machen zu können. Trotz dieser Gefahr, die mir eher aus der Angst vor Konflikten normativer Werte zu resultieren scheint, möchte ich hier für eine Ästhetisierung der Ethik plädieren, die moralisch und sittlich in gewissen Grenzen einen Anspruch auf Objektivität erhebt, welche aber weder als objektive Geltung noch als Verallgemeinerung, sondern nur der Wirkung nach bestimmt ist.

Dieser Versuch der Ästhetisierung der Ethik geht von dem bereits erwähnten menschlichen Vermögen der ästhetischen Sensibilität aus. Damit ist eine reale Fähigkeit, die der Mensch von Natur aus in sich trägt angesprochen. Sie bezieht sich stets auf ein Gefühl, das in der ostasiatischen Tradition, in deren Kontext hier die ästhetische Sensibilität thematisiert werden soll, eine ganz wesentliche Rolle spielt: In dieser ostasiatischen Philosophietradition spielt der Vernunftbegriff keine große Rolle, weshalb eine Ethik eben auf der Grundlage des Gefühls begründet wird. Es ist ein Maß der Einfühlung, das sich in einer angemessenen Reaktion auf eine bestimmte Situation ausdrückt. Eine vollkommen moralische Handlung ist somit nichts anderes als eine angemessene Reaktion auf eine Situation, mit der man konfrontiert ist. Um das Angemessene daran herauszufinden, muss es ein Sensorium geben, nämlich das der ästhetischen Sensibilität; ohne Empfindung und Wahrnehmung ist es nicht möglich, eine Situation zu erfahren, die Angemessenheit der Reaktion auf diese Situation einzuschätzen und die Wirkung

dieser Reaktion zu begreifen. Diese grundlegende menschliche Fähigkeit ist also eine anthropologische Voraussetzung, kein primär ästhetisches oder moralisches Prinzip. Die Entwicklung und Vervollkommnung der ästhetischen Sensibilität wird in der ostasiatischen Tradition als eine immerwährende Aufgabe des Menschen verstanden, um ein wohlütiges und zugleich glückliches Leben führen zu können. Im Folgenden soll nun genauer bestimmt werden, wie Ethik und Ästhetik in der ästhetischen Sensibilität zusammenkommen, sich miteinander verbinden und daraus sittliches Verhalten erwächst.

Im vorliegenden Text wird Ethik als individuelles Streben nach Glückseligkeit begriffen, das den Fragen nach einem guten Leben des Einzelnen nachgeht. In der ostasiatischen Tradition ist eine solche Ethik besonders bei Konfuzius Thema, während die aristotelische Ethik eine vergleichbare Stellung in der abendländischen Philosophietradition einnimmt. Beide Ethiken haben eines gemeinsam: die Suche nach der Goldenen Mitte bei Aristoteles und die Mitte (equilibrium), wie Konfuzius sie beschreibt¹. Um die Mitte im Vollzug einer Handlung zu finden, braucht man unbedingt ein Sensorium, d.i. das oben erwähnte ästhetische Vermögen, ohne das ein Auffinden einer solchen Handlungsmittel unmöglich wäre. Dieses Sensorium bezieht sich direkt auf eine Form der Ästhetik, die sich auf die Bedeutung des griechischen Wortes „aisthesis“ [αἴσθησις: Sinneswahrnehmung und Empfindung] zurückführen lässt. Aisthesis enthält zwei Momente: Empfindung und Wahrnehmung. „Die Empfindung ist lustbezogen und gefühlshaft, die Wahrnehmung hingegen ist gegenstandsbezogen und erkenntnisartig.“² In der Empfindung und Wahrnehmung treffen also Ethik und Aisthesis zusammen, was auf eine enge Beziehung zwischen beiden hinweist. Das moralische Prinzip wird jedoch selten in der abendländischen Philosophietradition aus der Empfindung und Wahrnehmung heraus begründet. Vielmehr wird es aus einem so genannten guten Willen oder aus einem kognitiven Vermögen abgeleitet, weil mit der Moral entweder ein praktisches Interesse an gesellschaftlichen Normen oder ein allgemeingültiger Anspruch der moralischen Urteile verbunden ist. Mit der vorliegenden Arbeit soll aber der Versuch unternommen werden, von der Empfindung und der Wahrnehmung her eine mögliche Form

¹ In *Lunyu* 20:1 ist von equilibrium [chung: 中] die Rede. „Yào said, ‘Oh! you, Shun, the Heaven-determined order of succession now rests in your person. Sincerely hold fast the due Mean [equilibrium: chung: 中].’“ (Vgl. dazu auch Kapitel „Die immanente Regulierung des Gefühls durch Einfühlung und Bewegung“, S. 46ff der vorliegenden Arbeit) Das *Lunyu* wird zitiert nach der Übersetzung von James Legge (James Legge, Confucius Analects, in: *The Chinese Classics*, Taipei ²1966) unter Angabe der ersten Zahl für das Kapitel und der zweiten Zahl für das Gespräch.

² Wolfgang Welsch, *Grenzgänge der Ästhetik. Ästhetisierungsprozesse – Phänomene, Unterscheidungen, Perspektiven*, Stuttgart 1996, S. 26.

der Ethik zu begründen, indem sie sich an der Frage orientiert, wie man situationsangemessen handeln kann. Dieser Versuch stützt sich auf die ostasiatische Philosophietradition, insbesondere auf die Überlegungen von Konfuzius. Zwar leitet David Hume bereits zu solch einem Versuch hin, aber seine Form einer ästhetischen Sensibilität basiert nicht auf der Empfindung oder Wahrnehmung überhaupt, sondern nur auf der Wahrnehmung des Schönen. Seine auf Schönheit bezogene Ästhetik erzwingt auf eine andere Weise eine Negation der Empfindung und Wahrnehmung, weil das Konzept der Schönheit nur von einem guten Geschmack der Gesellschaft getragen wird, was wiederum durch die Tradition einer Gesellschaft geprägt ist. Solch eine Position kann zwar erklären, wie unsere Normen aus Gefühlen heraus entstehen, kann aber keinen normativen Anspruch erheben, sofern aus ihr nicht begründet werden kann, wie ein Subjekt aus Gefühlen heraus handeln soll. Um eilige Schlussfolgerungen zu vermeiden, die eine der beiden Seiten – Ästhetik oder Ethik – hervorheben und betonen, müssen beide Bereiche zunächst getrennt voneinander betrachtet werden.

Die Eigenständigkeit der beiden Sphären wird sowohl von Wolfgang Iser mit seinem Konzept des „ästhetischen Denkens“ als auch von Kim Young-Oak berücksichtigt, der den Terminus *ren* bei Konfuzius als „ästhetische Sensibilität“ ausdeutet. Beide Auffassungen basieren auf dem Konzept von Aisthesis, richten sich aber auf unterschiedliche Merkmale des Gefühls: Während sich Wolfgang Iser auf einen Reflexionscharakter des Gefühls konzentriert, fokussiert Kim Young-Oak einen intuitiven Charakter desselben. Obwohl beide Konzeptionen eine Ästhetisierung der Ethik einleiten, soll im weiteren Verlauf nur die „ästhetische Sensibilität“ Kim Young-Oaks näher analysiert werden, weil nur sie letztlich eine Wiederkehr zur Sinnlichkeit begründet: eines Gefühls zu einem Gefühl. Das „ästhetische Denken“ Wolfgangs Iser entzieht den Boden für eine bloße Empfindung, weil es weder Spontaneität noch Augenblicklichkeit einer solchen zu thematisieren vermag. Um in die Willkür des Gefühls einzugehen, muss man das Gefühl nicht vom Input der Welt her (d.h. dem was wir aufnehmen), sondern in der Hin- und Herbewegung von Input und Output analysieren. Dennoch bleibt im Konzept der „ästhetischen Sensibilität“ von Kim Young-Oak systematisch unklar,³ wie solch eine bloße Empfindung einen objektiven Wert beanspruchen kann. Diese systematische Begründung der ästhetischen Sensibilität ist ein Anliegen dieser Arbeit.

³ Während einer öffentlichen Ringvorlesung über *Lunyu* interpretierte Kim Young-Oak *ren* als ästhetische Sensibilität. Die öffentlichen Ringvorlesungen sind als Bücher erschienen: *Dohol Noner*, 3 Bde., Seoul 2001. Dohol ist der Künstlername von Kim Young-Oak.

Während des Entwicklungsprozesses der ästhetischen Sensibilität verändert sich das ursprüngliche Gefühl qualitativ. Diese Veränderung lässt sich aber nicht von einem vom Gefühl abgesonderten Vermögen her, wie beispielsweise der Vernunft, begreifbar zu machen, sondern erklärt sich in der sukzessiven Wechselbewegung zwischen Materie und Form. Dieser Wechselbeziehung kann dann ein objektiver Wert beigemessen werden, wenn das Gefühl gemäß der Natur („What-is-so-of-itself“) verwirklicht wird.

Ob und inwiefern der ästhetischen Sensibilität eine Form von Objektivität zuzugestehen ist, soll mit dieser Arbeit untersucht werden. Der erste Teil der Einleitung wird daher den Debatten über die Interpretation von ren gewidmet sein, damit folgende Fragen beantwortet werden können: 1) Inwiefern kann ren bei Konfuzius als ästhetische Sensibilität interpretiert werden? 2) Warum kommt der ästhetischen Sensibilität in der Philosophie von Konfuzius solch eine entscheidende Bedeutung zu? Im zweiten Teil, dem Kapitel „Einfühlung und Bewegung“, wird analysiert, wie sich ein Gefühl zur ästhetischen Sensibilität entwickelt. Drei Prozesse sollen dabei näher betrachtet werden, um einen Übergang zur immanenten Regulierung des Gefühls plausibel zu machen. Zunächst wird dazu das bloße Gefühl selbst betrachtet, das dann zum „Mom“-Gefühl überleitet und schließlich in der horizontalen Dynamik von Einfühlung und Bewegung aufgeht. Der Hauptteil der Arbeit, das Kapitel „Li und Musik“, wird die Entwicklungsprozesse des Menschen präzisieren, die einerseits durch eine moralische und sittliche Prägung des Menschen und andererseits durch eine ästhetische Bildung zu erklären sind. Im Zusammenhang mit der moralischen Eigenschaft eines Menschen wird zu klären sein, wie ein Gefühl durch seine immanente Dynamik moralischen Charakter erreichen kann. Aber diese formale Erklärung der moralischen Eigenschaft benötigt eine konkrete Erklärung dafür, wie sich in der Entwicklung des Selbst Schritt für Schritt das sittliche Bewusstsein einprägt. Diese sittliche Prägung des Individuums wird stufenweise von der Dynamik des Gefühls, der Sprache, des Wünschens und der Handlung dargestellt, die zugleich mit der Familie, den zwischenmenschlichen Beziehungen, der Freundschaft und der Politik zusammenhängen. Allein die moralische und sittliche Prägung des Menschen ist jedoch nicht hinreichend, um den Vollzug einer Handlung situationsangemessen zu gestalten. Dazu bedarf es vielmehr einer ästhetischen Bildung, die den Selbstbezug des Gefühls, die Wechselwirkung dieses Selbstbezugs, mit der moralischen und ethischen Prägung verbindet und schließlich die Dynamik der Empfindung erreicht, die als Realisation der ästhetischen Sensibilität zu bezeichnen ist. Nur wenn der Mensch sowohl die moralische und sittliche Prägung als auch die ästhetische Bildung

erreicht, nähert er sich der Natur („What-is-so-of-itself“) an. Diese Annäherung an eine gegebene Wirklichkeit, der Natur, kann darum objektive Geltung beanspruchen.

2. Die ästhetische Sensibilität

Da das Konzept der „ästhetischen Sensibilität“ von Kim Young-Oak eine Interpretation von ren bei Konfuzius ist, möchte ich mich zunächst damit beschäftigen, inwiefern ren überhaupt in den Texten von Konfuzius als „ästhetische Sensibilität“ interpretiert werden kann. Aber bevor ich nach der Tragweite dieser Definition in Bezug auf den Text *Lunyu* frage, sollen erst einmal allgemeine Schwierigkeiten des konfuzianischen Textes erwähnt werden, die daher rühren, dass die konfuzianische Lehrmethode personen- und situationsbezogen ist. Trotz dieser grundsätzlichen Schwierigkeit versucht Kim Young-Oak auf zwei unterschiedliche Weisen, ren als „ästhetische Sensibilität“ zu interpretieren: Erstens setzt er ren in Zusammenhang mit der Wechselbeziehung von li („the rules of propriety“) und Musik, wodurch es ihm gelingt, das ästhetische Moment von ren herauszuarbeiten. Zweitens wird in der traditionellen chinesischen Medizin ren auch mit der Bezeichnung des ‚nützlichen Samens‘ in Verbindung gebracht, womit die Bedeutung von ren durch die Empfindsamkeit erweitert wird, die sich wiederum mit der Ästhetik als Aisthesis verknüpfen lässt. Sofern ren als ästhetische Sensibilität im *Lunyu* interpretiert werden kann, gewinnt diese Interpretation eine historische Bedeutung im Konfuzianismus, wenn sie zu einem neuen Standpunkt in der Gegenüberstellung zur anerkannten Erklärung von Menzius verhilft.

Ren als ästhetische Sensibilität

Was bedeutet ren im Werk von Konfuzius? Die Enzyklopädien geben darauf ganz verschiedene Antworten. Das *Metzler-Philosophie-Lexikon* sagt: „Mitmenschlichkeit [ren], die für das Denken von Konfuzius grundlegende innerliche Befähigung zur Sozialität“⁴, wobei *Meyers kleines Lexikon Philosophie* damit „die Menschlichkeit [ren] [bezeichnet], die sich in den fünf Tugenden der Loyalität, der Rechtschaffenheit, der Weisheit, der Schicklichkeit und der Aufrichtigkeit verwirklicht“⁵. Jeder schlägt aufgrund der eigenen Interpretation eine andere Übersetzung vor – einer denkt bei ren an „Tugend“ oder „Moralität“ und „Sittlichkeit“, ein anderer übersetzt ren mit „Menschlich-

⁴ *Metzler-Philosophie-Lexikon*, hrsg. v. Peter Precht und Franz-Peter Burkard, Stuttgart 1999, S. 511.

⁵ *Meyers kleines Lexikon Philosophie*, hrsg. v. Gerhard Kwiatkowski, Mannheim 1987, S. 229.

keit“ oder „Mitmenschlichkeit“, ein weiterer mit „Menschlichsein“ oder „Menschenliebe“. Die Übersetzungsvielfalt von ren gibt es auch im Englischen: „benevolence“, „goodness“, „humanity“, usw. sind Termini, die hier eingesetzt werden.

Diese Übersetzungs- und Interpretationsschwierigkeiten lassen sich direkt auf die Methode des Konfuzius zurückführen, mit der ren nicht systematisch erfasst werden soll, sondern im situativen und personalen Kontext eingebettet wird. Im *Lunyu* verweigert Konfuzius geradezu eine Festlegung des Begriffs ren und zeigt nur ein ren entsprechendes Verhalten unter verschiedenen Hinsichten auf, das individuell konstitutiv ist und in der Konfrontation mit einer Situation realisierbar erscheint.

Tsze-lû asked whether he should immediately carry into practice what he heard. The Master said, „There are your father and elder brothers to be consulted. Why should you act on that principle of immediately carrying into practice what you hear?“ Zan Yû asked the same, whether he should immediately carry into practice what he heard, and the Master answered, „Immediately carry into practice what you hear.“ Kung-hsî Hwâ said, „Yû asked whether he should carry immediately into practice what he heard, and you said, ‘There are your father and elder brothers to be consulted.’ Ch’iû asked whether he should immediately carry into practice what he heard, and you said, ‘Carry it immediately into practice.’ I, Ch’ih, am perplexed, and venture to ask you for an explanation.“ The Master said, „Ch’iû is retiring and slow; therefore I urged him forward. Yû has more than his own share of energy; therefore I kept him back.“ (11:21)

Einem Schüler, Tsze-lû, der mutig, rechtschaffen, aber zerstreut und weniger sorgfältig ist, antwortet Konfuzius auf eine Frage nach der Umsetzung der Lehre damit, dass dieser gemäß des Ratschlags des Vaters oder der älteren Brüder handeln soll. Aber einem anderen Schüler, Zan Yû, der nachdenklich und zurückhaltend ist, antwortet er auf dieselbe Frage ganz anders; Zan Yû solle sofort praktizieren, was er gelernt habe. Diese Anekdote verdeutlicht die Methode des Konfuzius, personenbezogen zu lehren. Aber auch ein und derselben Person gibt Konfuzius unter Umständen verschiedene Antworten.

He [Fan Ch’ih] asked about perfect virtue [ren]. The Master said, „The man of virtue [ren] makes the difficulty to be overcome his first business, and success only a subsequent consideration; this may be called perfect virtue [ren].“ (6:20)

Fan Ch’ih asked about benevolence [ren]. The Master said, „It is to love all men.“ (12:22)

Fan Ch’ih asked about perfect virtue [ren]. The Master said, „It is, in retirement, to be sedately grave; in the management of business, to be reverently attentive; in intercourse with others, to be strictly sincere. Though a man go among rude, uncultivated tribes, these qualities may not be neglected.“ (13:9)

Fan Ch’ih, der als Kutscher Konfuzius dient, fragt ständig nach dem Wesen von ren, bekommt aber immer wieder andere Antworten: Welche Eigenschaft von Menschen als ren zu bezeichnen ist, welche Einstellung ren entspricht und welche Handlung für ren geeignet ist. Die verschiedenen Antworten begründen sich in der jeweils unterschiedli-

chen Gesprächssituation. Diese personen- und situationsbezogene Methode des Konfuzius verursacht von vornherein die Schwierigkeit einer begrifflichen Systematisierung von ren.

Nach Kim Young-Oak ist ren jedoch nicht nur aufgrund der angewendeten Methode undefinierbar, sondern vielmehr der Sache nach, die mit ren ausgesprochen wird, weshalb die Methode des Konfuzius angemessen ist. Ren besitzt demnach einen undefinierbaren Charakter, weil es aus der Sprache nicht abgeleitet werden kann. Eigentlich gehört ren nicht zu der Welt der Sprache, sondern zu der der Inspiration, der Intuition und der Gefühle. Trotz solcher Charakteristika von ren wagt Kim Young-Oak es, ren als „ästhetische Sensibilität“ zu definieren, d.h. trotz der Undefinierbarkeit versucht er selbst eine Definition zu geben. Diese zielt aber nicht auf den vollkommenen sprachlichen Übergriff von ren, sondern auf ein neues Spektrum, auf das er hinzuweisen versucht.

Ein Grund dafür, warum Kim Young-Oak ren als „ästhetische Sensibilität“ interpretiert, liegt in der komplementären Relation von li und Musik im *Lunyu*. Die meisten Interpreten, die sich ren als menschliche Tugend vorstellen, definieren ren als „Menschlichkeit“, „Mitmenschlichkeit“, „Menschlichsein“ oder „Menschenliebe“ usw. – der ästhetische Wert von ren wird damit zur bloßen beiläufigen Implikation der eigentlich ethischen Dimension. Wenn man ren als „humanity“ ausdeutet, wird damit nur der Beziehung zu li⁶ Bedeutung beigemessen. Hingegen plädiert Kim Young-Oak für eine dem Yin/Yang-Schema zugrunde liegende komplementäre Relation von li und Musik, mit der sich ren gerade als „ästhetische Sensibilität“ behaupten lässt. Die Frage, inwiefern die ethische Dimension von ren bei Konfuzius mit der ästhetischen zusammenhängt, lässt sich daher nur beantworten, wenn die Relation von li und Musik im *Lunyu* untersucht wird.

Einerseits muss man dabei auf einige Stellen im *Lunyu* achten, an welcher die Musik nur als eine Implikation von li begriffen wird. Andererseits lassen sich mehrere Stellen anführen in denen Parallelen zwischen li und Musik gezogen werden, was die Vermutung nahe legt, dass auch eine komplementäre Relation vorliegen kann. Wenn die Musik als zu li gehörig aufgefasst wird, d.h. li als einziges Grundprinzip erfasst wird, kann ren als „humanity“ gedeutet werden. Eine ästhetische Bedeutung erhält die Bezie-

⁶ „Li“ bedeutet auf Englisch ceremony, rites, rituals, propriety usw. und auf Deutsch Ritus, Sitte, Umgangsformen, Etikette usw.

hung von li und Musik aber erst durch die komplementäre Gegenüberstellung der beiden Momente. Der ersten Sichtweise lassen sich verschiedene Gespräche des ersten Kapitels im *Lunyu* zuweisen, die li als Grundthema behandeln.

The philosopher Yû said, „In practicing the rules of propriety [li], a natural ease is to be prized. In the ways prescribed by the ancient kings, this is the excellent quality [mei: die Schönheit], and in things small and great we follow them. Yet it is not to be observed in all cases. If one, knowing how such ease should be prized, manifests it, without regulating it by the rules of propriety, this likewise is not to be done.“ (1:12)

Ein Aspekt von Schönheit kann li insofern zugesprochen werden, als li harmonisch in der Gesellschaft verwirklicht wird. Solange die ethische Implikation, die auf li hinweist, die Schönheit ermöglicht, die ein Kriterium des Ästhetischen ist, gehört die Musik zu li. Wenn li direkten Bezug auf ren nimmt, ist ren als „humanity“ auszudeuten, weil li allein moralische und zugleich ästhetische Werte umschließt. Die Musik oder die Ästhetik wird hierbei nur als der Ethik dienendes Moment eingesetzt, weil eine ästhetische Implikation nur auf die harmonische Wirkung der Sittlichkeit bezogen wird, obwohl das Ästhetische im Sinne von aisthesis mit einer erweiterten Bedeutung interpretiert werden könnte. Eine Schwachstelle dieser Interpretation liegt zunächst in ihrer Tragweite, mit der sie verschiedenen anderen Stellen im *Lunyu*, die eben eine komplementäre Beziehung von li und Musik andeuten, widerspricht. Auch die inhaltliche Undifferenziertheit in Bezug auf die Relation von ren und li löst Schwierigkeiten aus. Eine klare inhaltliche Unterscheidung von ren und li kann aufgrund der direkten Bezugnahme der beiden nicht mehr getroffen werden. Desweiteren scheint es fraglich, wie die Beziehung von li und einer Form der Schönheit erklärt werden soll, ohne eine komplementäre Relation eigentlich schon vorauszusetzen. Das o.a. Zitat begreift ein Moment des Schönen als bloße Wirkung von li. Wenn dies aber der Fall sein soll, muss zuvor eine ästhetische Implikation vorausgesetzt werden. Zu beachten ist auch, dass die Textstellen, die ein ethisches Umgreifen der ästhetischen Werte andeuten, meistens nur den Aussagen der Schüler des Konfuzius zugeordnet werden können, während Konfuzius selbst, der Meister, die Parallelisierungsformulierungen bevorzugt verwendet. Aufgrund der erwähnten Gründe muss also diese Parallelsetzung von li und Musik, wie sie sich im folgenden Gespräch zeigt, in den Vordergrund gerückt werden.

The Master said, „If a man be without the virtues proper to humanity [ren], what has he to do with the rites of propriety [li]? If a man be without the virtues proper to humanity [ren], what has he to do with music [yue]?“ (3:3)

Musik und li sind ihrer Bedeutung nach also gleichwertig. Diese klare Distinktion macht sie zu einem Gegensatzpaar, das dem Yin/Yang-Schema gemäß eine Wechselbe-

ziehung unterhält. Dieser Bezug wird vor allem im *Yo Kî* veranschaulicht. Die Musik gehört zur himmlischen Welt und li zur irdischen;⁷ die Musik verbindet sich mit der emporstrebenden imaginären Kraft des Menschen, während li dem hinab werfenden Ordnungssinn des Menschen zuzurechnen ist;⁸ die Musik ist ein Produkt des sanften Gefühls, während li ein Produkt des harten Wissens darstellt; mit der Musik geht daher Harmonie einher, durch die man eine Affinität mit anderen Menschen fühlen kann,⁹ während li eine Trennung initiiert, durch die man Unterscheidungen wahrnehmen und anerkennen kann;¹⁰ im Einklang sind die Menschen gesellig und verhalten sich aus einer gewissen Distanz heraus anderen gegenüber respektvoll;¹¹ die Musik bezieht sich auf das Innere des Menschen, während sich li auf die Außenseite des Menschen Bezug nimmt;¹² im Menschen bewirkt Musik Ruhe und li Ordnung;¹³ das Ideal der schönsten Musik ist Leichtigkeit und das beste li ist einfach.¹⁴

Solange man li und Musik als komplementär betrachtet, muss ren ethische und zugleich ästhetische Implikation enthalten, d.h. ren bezieht sich ebenso sehr auf li wie auf Musik. Eine Verknüpfung beider findet in ren statt: ren springt einerseits zu li und andererseits zur Musik über und zugleich gehen beide aus ren hervor. Wie kann ren in einer solchen komplementären Relation von li und Musik stehen? Die Antwort Kim Young-Oaks auf diese Frage ist gerade die der Deutung des ren als ästhetische Sensibilität. Ohne diese ästhetische Sensibilität würden li und Musik zur Erstarrung führen, weil keine lebendige Kraft beide Seiten in eine Wechselbewegung bringen und halten könnte. Ohne die ästhetische Sensibilität wären li und Musik genormt und ritualisiert, weil sie streng an bestimmten Grundsätzen ausgerichtet sind. Wären sie in kompro-

⁷ Vgl. *Yo Kî or Record of Music*, in: *The Sacred Books of China. The Text of Confucianism*, translated by James Legge, Part IV, Section I, § 23. „Music is (an echo of) the harmony between heaven and earth; ceremonies reflect the orderly distinctions (in the operations of) heaven and earth. From that harmony all things receive their being; to those orderly distinctions they owe the differences between them. Music has its origin from heaven; ceremonies take their form from the appearances of earth.“

⁸ Vgl. ebd.

⁹ Vgl. ebd., § 15. „Similarity and union are the aim of music; difference and distinction, that of ceremony. From union comes mutual affection; from difference, mutual respect. Where music prevails, we find a coalescence; where ceremony prevails, a tendency to separation. It is the business of the two to blend people's feelings and give elegance to their outward manifestations.“

¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹ Vgl. ebd.

¹² Vgl. ebd., § 17. „Music comes from within, and ceremonies from without. Music, coming from within, produces the stillness (of the mind); ceremonies, coming from without, produce the elegancies (of manner). The highest style of music is sure to be distinguished by its ease; the highest style of elegance, by its undemonstrativeness.“

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ Vgl. ebd.

misslose Normen verwandelt, könnten sie nicht mehr ihre Funktionen übernehmen: Um Musik spielen zu können, bedarf es mehr als des Lesens und Verstehens von Noten. Und um li einzuführen, z.B. um ordentliche Umgangsformen einzusetzen, bedarf es mehr als dem bloße Folgeleisten von Vorschriften.

Zur Beantwortung dieser Frage greift Kim Young-Oak auf den etymologischen Ursprung von ren zurück, der in der traditionellen chinesischen Medizin liegt. Dort bezeichnet ren [仁] Kim Young-Oak zufolge den „Samen“, der besonders gut angewendet wird. Hingegen nicht-ren, d.i. die Negation von ren [buren], ‚Lähmung‘ oder ‚Abstumpfung‘ bedeutet, was sich auf einen Zustand der Empfindungslosigkeit bezieht. Aus „nicht-ren“ erschließt sich somit für Kim Young-Oak eine Definition von ren. „Denn was ist ‚ren‘? Es ist ein Zustand, den man fühlen kann. Der Samen ist gerade ein Bündnis von Gefühlen.“¹⁵ Der Samen öffnet die verborgene Bedeutung von ren. Ren ist nicht bloß normativ übersetzbar durch Begriffe wie ‚Barmherzigkeit‘ oder ‚Menschlichkeit‘, sondern bezieht sich direkt auf die Ebene des Gefühls, des Empfindens. Nicht-ren entspricht daher die Empfindungslosigkeit. Diese Beziehung zwischen ren und „nicht-ren“ stimmt, so Kim Young-Oak, mit der Beziehung von Ästhetik und Anästhesie überein.¹⁶ Weiterhin wird ren auf der Ebene des Gefühls als Sensibilität charakterisiert. „„Ren“ ist das Gefühl, das im Leben grundlegend und auf das Leben hinweisend ist. Aber ‚ren‘ ist nicht nur ein einfaches Gefühl, sondern die Sensibilität, die die Schönheit fühlbar macht.“¹⁷ Das Gefühl bezeichnet die seelische Erregung, die sich direkt auf die Empfindung bezieht. Die Empfindung weist den Charakter des anima (Lufthauch) auf, der als wesentliches Merkmal aller Lebewesen wie Pflanzen, Tiere und Menschen gelten kann. Aber was ren zu bezeichnen vermag, ist nicht allein die Empfindung, es bedarf vielmehr eines zusätzlichen Kriteriums, das „die Schönheit fühlbar macht“. Nur eine selbstbezogene und selbst herausgebrachte Empfindung in einer bestimmten Regulierung kann zum Schönen hinführen. Was ein Gefühl schön macht, ist keine Idee der Schönheit, sondern ein intern bewegendes Maß der Verwirklichungsweise des Gefühls.

It belongs to the nature of man, as from Heaven, to be still at his birth. His activity shows itself as he is acted on by external things, and developes the desires incident to his nature. Things come to him more and more, and his knowledge is increased. Then arise the manifestations of liking and disliking. When these are not regulated by anything within, and growing knowledge leads more astray without, he cannot come back to himself, and his

¹⁵ Kim Young-Oak, *Dohol Noner*, Bd. 2, S. 226.

¹⁶ Vgl. „Anästhetik problematisiert also die Elementarschicht des Ästhetischen, seine Bedingung und Grenze.“ (Wolfgang Welsch, *Ästhetisches Denken*, Stuttgart ⁵1998, S. 11.)

¹⁷ Kim Young-Oak, *Dohol Noner*, S. 228.

Heavenly principle is extinguished. Now there is no end of the things by which man is affected; and when his likings and dislikings are not subject to regulation (from within), he is changed into the nature of things as they come before him; that is, he stifles the voice of Heavenly principle within, and gives the utmost indulgence to the desires by which men may be possessed.¹⁸

Menschliche Begierde entsteht daraus, dass die Ruhe, die eigentliche Natur des Menschen, durch eine Bewegung, die von den Dingen verursacht wird, aufgebrochen wird. Aber hier geht es nicht um Begierde, sondern vielmehr um die Verwirklichungsweise derselben. Das Problem der Begierde liegt nicht in der Bewegung selbst, sondern in der Unenthaltbarkeit (Unmäßigkeit) derselben. Wenn die Begierde ihr Maß interner Bewegung verliert, führt eine solche unenthaltbare Begierde bis zur Eliminierung des Himmelsprinzips. Wenn man sein eigenes Maß in der Wechselbewegung von Lust und Unlust verliert, wird man zum Ding, weil der Mensch, der seine Moralität verliert, nicht mehr als ein moralisches Wesen betrachtet werden kann. Die Verdinglichung des Menschen gerät in den Bann der menschlichen Begierde und eliminiert das Himmelsprinzip. Solange die Begierde ihr Maß interner Bewegung enthält, bilden sich die Begierde durch „Einfühlung und Bewegung“¹⁹ aus, die eine mäßige und enthaltene Verwirklichungsweise von „Lust und Unlust“²⁰ ist. Eine mäßige und enthaltene Verwirklichungsweise von Lust und Unlust bilden weiterhin das Schöne und das Hässliche aus, wobei das Schöne in der chinesischen Philosophie kein Gegenteil des Hässlichen ist. „When the people of the world all know beauty as beauty, There arises the recognition of ugliness [wu: disliking: Nicht-Mögen].“²¹ Grundsätzlich hängt das Schöne mit dem

¹⁸ *Yo Kî or Record of Music*, Section I, § 11.

¹⁹ Dieser Bezug ist etymologisch anschaulich. Aktives Gefühl bezeichnet als [gandong] durch die Zusammenfügung von Einfühlung und Bewegung, während das passive Gefühl [ganqing] durch die Zusammenfügung von Einfühlung und Stille (oder Ruhe) bezeichnet wird. Im diesem Kontext kommt nur Einfühlung und Bewegung zur Rede, weil von vornherein menschliche Natur als Stille (oder Ruhe) vorausgesetzt ist. Ob Menschliche Natur wirklich am Anfang still ist, muss in anderen Zusammenhängen, z.B. dem des chinesische Buddhismus, Konfuzianismus und Neo-Konfuzianismus debattiert werden.

²⁰ Haowu (好/惡), die ich hier als Lust und Unlust übersetzt habe, kann man diese beiden Zeichen bis zu das Tüchtige und das Untüchtige oder das Gute und das Schlechte, shane (善/惡), erweitert überlegen. Hao (好) heißt das Mögen (liking) und wu (惡) heißt das Nicht-Mögen (disliking). Aber wu bezeichnet zugleich mit einer anderen Aussprache „e“ das Untüchtige oder das Schlechte. Das Gegenpaar das Untüchtige oder Schlechte, shan, bedeutet normalerweise das Gute, aber bezieht sich auch auf das Mögen. Shane (善/惡) im alten Texte bezieht sich nicht auf das Tüchtige und Untüchtige oder das Gute oder das Schlechte, sondern direkt auf das Mögen und Nicht-Mögen. Dafür gibt Wang Bi (226-249 n. Chr.) die Erklärung des Zweiten Spruches des ersten Buches im Tao-Tê-King. Vgl. dazu: Er Li, *Daodejing. Text und Übersetzung, Zeichenlexikon*, übers. v. Viktor Kalinke, Leipzig 2000, S. 116-130. Hao (好) bedeutet einerseits gut und schön, andererseits mögen, gern haben, verantwortlich, zuständig und haftbar. Wu (惡) bedeutet hassen, verleumden, kränken und fürchten, wobei e (惡) böse, übel, scheußlich, schädlich, hässlich, Missstand, Fehler, Verbrechen, Laster und Krankheit bedeutet. Shan (善) bezeichnet einerseits gut, weise, Gutes tun und gut sein in, andererseits befriedigend, freundlich.

²¹ Lao Tse, *Tao-Tê-King*, in: Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1973, S. 140 (1. Buch, 2. Spruch).

Hässlichen zusammen, weil das Gegenteil der Schönheit nicht die Hässlichkeit, sondern das Abwiegen von Unlust ist. Auch die Unlust kann der neuen Schönheit dienen, sofern sie einen Entfremdungseffekt der vertrauten Alltagswelt gegenüber hervorruft. Schönheit und Hässlichkeit haben keinen substanziellen Charakter, sie ordnen sich in eine dynamische Bewegung zwischen Schönerem und Hässlichem ein, die unter der Wechselbewegung von Lust und Unlust steht und sich äußerlich vollzieht. Da eine Empfindung von etwas Schönerem eine Wirkung von Lust und Unlust ist, kann man nicht ohne irgendeine Bezugnahme des Gefühls von einer Schönheit sprechen. Solange dem Menschen – dem oben erwähnten Text von *Yo Kî* zufolge – ein Maß von Begierde, von Lust und Unlust, zukommt, ohne dass er dem Bann der Begierde verfällt, bedienen sich alle seine Sinne²² der Hervorhebung des Schönen. Demnach sind das Schöne und das Hässliche als dynamische *Wirkungen* von Lust und Unlust aufzufassen. Eine Empfindung, die *mäßig* und *enthaltensam* in der Wirklichkeit realisiert wird, ist als schön und als ästhetische Sensibilität zu bezeichnen. Nun bleibt noch die Frage, wohin die ästhetische Sensibilität weiterhin lenken soll.

Man models himself after Earth.

Earth models itself after Heaven.

Heaven models itself after Tao.

And Tao models itself after Nature [ziran: what-is-so-of-itself].²³

Ziel der Selbstgestaltung des Menschen ist letztlich die „Natur“, deren etymologischen Ursprung auf den ostasiatischen Naturbegriff zurückweist und hier als „What-is-so-of-itself“ benannt ist. Mit „Natur“ sind also nicht irgendwelche Gegenstände bzw. Landschaften, z.B. Gewässer oder Bäume gemeint, sondern „Natur“ beruht auf einem Prinzip der Seinsweise; es besagt, *wie* Landschaften, Gewässer oder Bäume *sind*. Infolge der Natur („What-is-so-of-itself“) soll ein Mensch so sein, wie er selbst fühlt, wünscht und handelt. Demnach ist die Natur („What-is-so-of-itself“) eines Menschen die Übereinstimmung zwischen der Selbstgestaltung und der Wirklichkeit. Die Natur, die in der Wirklichkeit jenseits solcher ästhetischen Werte – sowohl schön als auch hässlich – liegt, erreicht die ästhetische Sensibilität durch ihre vollständige Verwirklichung. Ein Mensch kann aus seiner enthaltsamen Begierde die Wechselbewegung zwischen Lust

²² In der chinesischen Philosophie werden menschliche Empfindungen sechs Sinnen zugeordnet, deren Ursprung sich im Buddhismus befindet. Die sechs Sinne sind: Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten, Wille.

²³ Lao Tse, *Tao-Tê-King*, in: Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, S. 152f (1. Buch, 25. Spruch).

und Unlust antreiben, aber nur die der Natur („What-is-so-of-itself“) entsprechende Begierde ist *wiederholt* in der Wirklichkeit zu realisieren. Wie ein Gefühl durch die ästhetische Sensibilität, der Wechselbewegung von Lust und Unlust, zur Annäherung des eigenen Wesens an die Natur („What-is-so-of-itself“) führt, werden die nächsten Kapitel klären.

Um also ren als ästhetische Sensibilität interpretieren zu können, muss zunächst die Wechselbeziehung von li und Musik, die dem Yin/Yang-Schema entspricht, analysiert werden. Infolge dieser Wechselbeziehung zwischen li und Musik muss die Interpretation von ren Rücksicht auf die jeweilige Bezogenheit von li und Musik nehmen. Ren im Sinne von „Mitmenschlichkeit“ zu verstehen, ist nicht hinreichend, weil dabei nur auf die moralische Implikation geachtet wird. Hingegen liefert ren als ästhetische Sensibilität verstanden, wie Kim Young-Oak dies tut, ein Indiz dafür, dass die Verbindung zu dem Konzept der Aisthesis aufgezeigt werden kann, wodurch das ästhetische Moment eigentlich erst zum Tragen kommt. Dennoch wird auch dadurch die Bedeutungsvielfalt von ren nicht umfassend erklärt. Die vorliegende Dissertation stellt sich der Aufgabe, die komplementäre Relation von li und Musik zu erklären, um daraus schlussfolgernd eine neue Interpretation von ren angeben zu können.

Mitleid versus ästhetische Sensibilität

Unter dem Titel, „Mitleid versus ästhetische Sensibilität“, werden zwei prominente Auffassungen von ren dargestellt. Diese Gegenüberstellung zielt darauf ab, das ren des Konfuzius von dem des Menzius abzugrenzen, d.h. „die ästhetische Sensibilität“ vom „Mitleid“ abzusetzen. Beide Begriffe werden durch ein und dasselbe chinesische Schriftzeichen dargestellt, warum sollte man also beide Auffassungen einander gegenüberstellen? Im Konfuzianismus ist mit ren auch das Mitleid mit angesprochen. Die Moralität des Menschen bestimmt sich dabei aber hauptsächlich durch die zwischenmenschlichen Beziehungen, während die Vorstellung der ästhetischen Sensibilität von der Selbstbezogenheit des Menschen ausgeht. Solange man nicht auf den konzeptionellen Unterschied beider Auffassungen von ren achtet, kann man auch nicht verstehen, welchen Sinn es hat, ren als ästhetische Sensibilität zu deuten.

Menzius definiert ren als Mitleid, während Konfuzius sich – wie bereits erwähnt – weigert eine Definition für ren anzugeben. Methodisch verlegt er sich eher darauf die verschiedenen Facetten von ren im Gespräch aufzuzeigen, wobei er sich auf den Gesprächspartner und die -situation direkt einlässt. Schon diese unterschiedliche Haltung

zur Definitionsfrage legt die Vermutung nahe, dass beide Interpretationsansätze zwei grundlegend verschiedene Konzeptionen darstellen.

Für die Verweigerungshaltung des Konfuzius scheint es sowohl einen pragmatischen als auch einen theoretisch-sachlichen Grund zu geben: In pragmatischer Hinsicht benutzt Konfuzius den Begriff *ren*, um dem praktischen Interesse des Fragenden entsprechend antworten zu können. Die meisten Schüler stellen Konfuzius die Frage nach der Beschaffenheit von *ren* mit der einfachen Formulierung, „was ist *ren*?“, nicht so sehr weil sie sich für die Definition von *ren* interessieren würden, sondern weil sie eine Anleitung, selbst *ren* zu werden oder zu sein bedürfen. Daher passt Konfuzius jede Antwort dem Charakter des jeweiligen Schülers an. Seine Methode ist situations-²⁴ und personenbezogen²⁵, weil er eigentlich die Absicht seines Schülers versteht und in die Antwort einbezieht. Der theoretisch-sachliche Grund beruht auf der ebenfalls schon erwähnten grundsätzlichen Undefinierbarkeit von *ren*. Konfuzius meint, man könne nur zeigen, wie man sich *ren* annähert, sprachlich dagegen sei *ren* nicht greifbar zu machen. Lediglich die Intuition vermag *ren* zu erfassen.

Die Verweigerungshaltung, etwas zu versprachlichen, ist in der ostasiatischen Kultur weit verbreitet und bezieht sich nicht nur auf *ren*. Das ostasiatische Denken geht davon aus, dass es in der Welt nichts gibt, was sich nicht in der Zeit verändern würde; nichts besteht ewig. Die Sprache vermag aufgrund ihrer Klarheit die Wechselhaftigkeit der Phänomene nicht zu erfassen. Sie ist gleichsam ein starres Instrument, das die Veränderungen der Dinge nicht abbilden kann. Die ostasiatische Tradition verweigert sich der Sprache, weil sie genau diese Ambiguität in Augenschein nehmen möchte. Sie geht in ihrer Verweigerungshaltung über die abendländische Tradition weit hinaus. Man betrachtet die Sprache nicht als ein zuverlässiges Mittel zur Erfassung der Welt wie in der abendländischen Tradition, sondern steht ihr generell skeptisch gegenüber, auch wenn sie als ein für den Menschen unentbehrliches Mittel betrachtet wird. Die Zurückhaltung in der Sprache ist im ersten Satz des ersten Spruchs im Tao-Tê-King verdeutlicht: „The Tao [道: Way] that can be told of is not the eternal Tao; The name that can be named is

²⁴ Konfuzius gibt der Frage von Fan Ch'ich drei verschiedene Antworten. „The man of humanity first of all considers what is difficult in the task and then thinks of success. Such a man may be called humane.“ (6:20); „It is to love men.“ (12:22); „Be respectful in private life, be serious (ching) in handling affairs, and be loyal in dealing with others. Even if you are living amidst barbarians, these principles may never be forsaken.“ (13:19)

²⁵ Seinen Schülern Yen Yüan (12:1), Tzu-chang (17:6), Chung-kung (12:2) und Fan Ch'ich (6:20, 12:22, 13:19) gibt Konfuzius auf die gleiche Frage unterschiedliche Antworten.

not the eternal name.“²⁶ Die Permanenz, die hier mit „eternity“ übersetzt wird, bezieht sich im ostasiatischen Denken nicht auf eine Ewigkeit im Sinne einer unendlichen Dauer oder auch einer positiven Ewigkeit, sondern auf die Kontinuität der Wandlungen selbst. Während die westliche Philosophie nach der Permanenz des Unveränderlichen strebt, sucht die fernöstliche Weisheit nur die Permanenz der Wandlungen zu verstehen, die sich inmitten der zeitlichen und räumlichen Verfasstheit der Welt kontinuierlich vollzieht. Wenn man das „Tao (道: Way)“, das wie und wohin sich die Welt bewegt, sprachlich auszudrücken versucht, entfernt es sich von der Realität bzw. wird ihr entrückt, weil die Realität des „Tao“ durch die Sprache verformt wird. Die grundsätzliche Abneigung gegenüber der Sprache bedeutet aber nicht, dass die Ambiguität oder Absurdität bevorzugt wird, sie soll nur darauf hinweisen, dass man den Sinn der Sprache nicht erkennen kann, wenn man sich der Beschränkung derselben nicht bewusst ist. Die Sprache ist lediglich ein Mittel zur Beschreibung der Realität. Daher liegt der Sinn der Sprache nicht in der Sprache selbst, sondern in der Realität. Dieser Sprachvorstellung entspricht das Verhältnis des Konfuzius zur Definition von ren. Eine Definition, die man nur als Richtungsangabe des Begriffes versteht, zeigt eben nur die bestimmte Richtung an, in die sich das Verstehen wenden soll, entzieht sich aber der exakten Begriffsbestimmung. Eine Definition kann nur nützlich sein, wenn sie eine möglichst klare Kontur entwickelt, welche als Leitlinie genutzt werden kann, sie ist aber dann verwerflich, wenn sie wegen ihrer Bestimmtheit das Besondere des Begriffsgegenstandes antastet. Wenn sich Konfuzius diese Besonderheit als den Kern von ren vorstellt, ist der Grund, warum er ren nicht definiert, offensichtlich.

Hingegen ist die Undefinierbarkeit von ren für Menzius (372-289 v. Chr.), der traditionell als dritter Nachfolger von Konfuzius anerkannt wird, nicht selbstverständlich. Obwohl Menzius den Begriff ren von Konfuzius übernimmt, definiert er ren ohne zu zögern als Mitleid, denn er begreift ren in Zusammenhang mit der Vorstellung von Gerechtigkeit. Durch diese Zusammenführung wird ren aber von den umfassenden sozialen Zusammenhängen abgeschnitten und verliert die ästhetische und ethische Prägung. Es besitzt nurmehr einen moralischen Charakter. Solange sich Menzius an der sozialen Ordnung orientiert,²⁷ wird ersichtlich, warum er nicht zögert, ren zu definieren; er kann

²⁶ Lao Tse, *Tao-Tê-King*, in: Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, S. 139 (1. Buch, 1. Spruch).

²⁷ Die Textanalyse von Kim Young-Oak ist sehr hilfreich, um die philosophische Orientierung von Menzius zu verstehen. Nach Kim Young-Oak findet sich weder im *Lunyu* noch bei Menzius eine Textstelle

ren mit Blick auf die soziale Gerechtigkeit bestimmen. Ren bei Menzcius ist demnach nur noch eine moralische Eigenschaft eines Menschen, nämlich „Mitleid“.

Obwohl Menzcius also den Terminus ren von Konfuzius übernimmt, lässt sich die Konzeption von ren auch dadurch unterscheiden, dass Menzcius ren zudem mit der Pflicht (義: yi) in Zusammenhang bringt. Laut Richard Wilhelm-Tsingtau berücksichtigt Menzcius im Gegensatz zu Konfuzius die Pflicht, um ren begreiflich zu machen.²⁸ Menzcius vertritt – so Wilhelm-Tsingtau – im Wesentlichen ein „doppeltes Ideal“, d.i. Liebe und Pflicht, während Konfuzius mit ren nur für „das Ideal der sittlichen Menschenliebe“ plädiert.²⁹ Die Pflicht bestimmt, wie man sich in der Öffentlichkeit verhalten soll. Konfuzius dagegen fokussiert immer das Selbst, die Entwicklung des Selbst und allenfalls die Pflicht gegenüber sich selbst. Der öffentliche Bereich spielt keine primäre Rolle.³⁰ Das bei Richard Wilhelm-Tsingtau mit Pflicht übersetzte Wort (義: yi) ist im Chinesischen doppeldeutig: es bedeutet sowohl Pflicht als auch Gerechtigkeit. Während yi (義) im privaten Bereich das Pflichtgefühl, Pflicht, Pflichtbewusstsein oder auch Rechtsschaffenheit bezeichnet, steht es im öffentlichen Bereich Gerechtigkeit. Was Menzcius eigentlich durch die Pflicht formuliert, hängt nicht nur mit den „Normen des Handelns“³¹, sondern vielmehr mit der Gerechtigkeit zusammen, die die ‚Kraft des Volkes‘ hervorruft.³² Die Zusammenführung mit der Gerechtigkeit macht ren bei Menzcius zu einer einfachen subjektiven Eigenschaft (Mitleid), die von dem gesellschaftlichen Engagement radikal abgetrennt ist, d.h. das ren des Menzcius ist von li getrennt. Was als ren übrig bleibt, ist ein moralischer Wert, der das menschliche Wesen gut aussehen lässt,

zum Zusammensetzung von Himmel und Erde (天地). Stattdessen kommt das Zeichen für die Zusammenziehung von Himmel und unter- (天下) bei *Menzcius* 71-mal vor. Dieses Zeichen steht für „Under the Heaven = Human World = Society“. Daher sieht Kim Young-Oak in Menzcius eher einen Sozialtheoretiker. (Aus den Aufzeichnungen der Schüler des Kim Young-Oak, *Dohol Seonseng Chungyong Gangyui*, Seoul 1995, S. 82.)

²⁸ „Auf moralischem Gebiet geht er [Menzcius] ebenfalls mehr ins einzelne als Kung [Konfuzius]. Während für den Meister [Konfuzius] das Ideal in der sittlichen Menschenliebe, der Humanität als solcher befasst war, kennt Mong Dsi [Menzcius] ein doppeltes Ideal: **Liebe und Pflicht**. Genauer definiert ist ihm die Liebe mehr eine ruhende Charaktereigenschaft – das weite Haus der Welt – während die Pflicht (yi) der Inbegriff der Normen des Handelns – der große Weg der Welt – ist. An die Seite dieser beiden Begriffe treten dann gelegentlich Ordnung des Ausdrucks (li) und Weisheit (zhi) als die beiden übrigen Grundtugenden des Menschen.“ Hervorhebung von mir. (Ebd., S. XV.)

²⁹ Ebd.

³⁰ Die Interpretation von Richard Wilhelm-Tsingtau ist problematisch, weil sie die politische Theorie des Konfuzius vernachlässigt.

³¹ Ebd.

³² Vgl. „Heaven sees according as my people see; Heaven hears according as my people hear.“ (The Works of Menzcius, in: *The Chinese Classics*, translated by James Legge, Taipei 1967, s. 357.)

demnach ist ren bei ihm ein moralisches Gefühl, das von ihm selbst als Mitleid definiert wird.

Menzius definiert ren als Mitleid, womit sowohl das Gefühl des Mitleidens als auch die Tugend angesprochen ist. Einerseits bedeutet ren Mitleiden, wenn darin ein Anlass der „Liebe“ gesehen wird, die eine von vier Tugenden ist. Nach Menzius sind die vier Anlagen – Mitleid (ren), Schamgefühl, Bescheidenheit und die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht – dem Menschen angeboren. Aus ihnen ergeben sich die vier Tugenden – Liebe (愛: ai), Pflichtbewusstsein/Gerechtigkeit (義: yi), Sitte/Ritual (禮: li) und Weisheit (智: zhi).

Ohne Mitleid (ren) im Herzen ist kein Mensch, ohne Schamgefühl im Herzen ist kein Mensch, ohne Bescheidenheit im Herzen ist kein Mensch, ohne Recht und Unrecht im Herzen ist kein Mensch, Mitleid (ren) ist der Anfang der Liebe (ai), Schamgefühl ist der Anfang des Pflichtbewusstseins (yi), Bescheidenheit ist der Anfang der Sitte (li), Recht und Unrecht unterscheiden ist der Anfang der Weisheit (zhi). Diese vier Anlagen besitzen alle Menschen, ebenso wie sie ihre vier Glieder besitzen.³³

Während im obigen Zitat ren nicht zu den vier Kardinaltugenden gerechnet wird, gehört ren im Folgenden dazu. Menzius erklärt sie durch das Familienleben: „Das Wesen von ren ist der Respekt vor den Voreltern, das Wesen von yi ist es, älteren Brüdern zu folgen; das Wesen von zhi ist es zu wissen, dass dies beides nie fehlen darf; das Wesen von li ist es, bei dem mit Bescheidenheit und Takt zu praktizieren.“³⁴ Diese doppelte Besetzung von ren scheint ein Spektrum zu eröffnen, das vom Gefühl bis zur Norm reicht. Aber solange Menzius ren nur auf eine Tugend des Einzelnen beschränkt, lässt sich ren nicht mehr als ein moralisches Gefühl erklären. Dieses moralische Gefühl, das Mitleiden, ist in zwei Hinsichten problematisch. 1.) Ein Mensch leidet von Natur aus mit anderen mit. Diese Form des Mitleids verhilft uns aber nur dazu, den anderen nicht zu schädigen. Dieses moralische Verhalten, das dem Mitleid entspringt, erlaubt eine notwendige Grenze innerhalb einer Gesellschaft zu ziehen. Solange Menzius das Mitleid als einen Anlass zur Liebe ansieht, muss er den Übergang vom Mitleid zur Liebe analysieren, der mir aber ohne Umstellung der moralischen Kraft unmöglich zu sein scheint. Dagegen kann die ästhetische Sensibilität genau diesen Übergang erklären, weil mit ihr die Dynamisierung des Gefühls einhergeht. 2.) Das Mitleid könnte eine Moral hervorbringen, durch die der Mensch zwar seine Gefühle, seine Sprache, sein Wünschen und seine Handlung äußerlich normieren kann, ihn aber nicht in die Lage versetzt, eine

³³ Richard Wilhelm-Tsingtau, *Mong Dsi / Mong Ko*, Jena 1916, S. 34.

³⁴ Im *Metzler-Philosophie-Lexikon* wird der Begriff ren in Bezug auf Menzius präzisiert. S. *Metzler-Philosophie-Lexikon*, Stuttgart 2019, S. 511.

immanente Regulierung des Gefühls, d.h. ein Maß in sich, herauszufinden. Das Mitleid kann zwar erklären, wie ein Mensch in der Gesellschaft handeln kann, aber nicht, *warum* ein Mensch allein in einer Hütte lebend moralisch sein soll.

Der Unterschied der beiden Interpretationsansätze zu ren von Menzius und Konfuzius begründet sich also in den divergierenden Zielsetzungen der beiden Denker. Menzius orientiert sich stark an der sozialen Gerechtigkeit und den moralischen Tugenden des Einzelnen und wird sowohl als sozialer Kritiker als auch als moralischer Gelehrter gewürdigt. Hingegen fokussiert Konfuzius, der seine Lehrtätigkeit erst nach seiner Entlassung aus den politischen Diensten aufnimmt – das politisch-soziale Engagement des Menzius also durchaus teilt –, die Genese einer umfassenderen ethischen Perspektive für das einzelne Individuum. Er möchte aus dem einzelnen Menschen einen Humanisten machen. Deshalb nimmt Konfuzius ren als ein grundsätzliches, allgemeines und umfassendes menschliches Vermögen in den Blick, das in erster Linie nicht mit zwischenmenschlichen Beziehungen, sondern mit der Selbstbildung eines einzelnen Menschen verbundenen ist, über das hinaus es dann erst den ethischen Bezug zu anderen generiert. Menzius dagegen setzt ren als eine angeborene Anlage des Menschen zum Guten oder als Tugend, die immer schon und auch nur Bezug auf andere nimmt.

Auf den Selbstbezug des Menschen weist auch das chinesische Schriftzeichen für ren (仁) hin, wenn man auf den etymologischen Ursprung des Wortes (仁) achtet. Die meisten Interpreten sagen, dass das Zeichen für ren (仁) sich zusammensetzt aus dem Zeichen für „Menschen“ (人) und dem Zeichen der Zahl „zwei“ (二).³⁵ Diese etymologische Erklärung ist jedoch philologisch nicht korrekt, da sie weder philologisch hinreichend ist noch mit dem ren des Konfuzius in Verbindung steht. Das ursprüngliche Zeichen von ren ist Kim Young-Oak zufolge „...“, was einen auf einem warmen Sitzkissen sitzenden Mensch abbildet, wodurch ein Mensch mild und sanft wirkt. Das Zeichen (仁) könnte also frühestens zur Zeit des Menzius entstanden sein, wenn damit zwischenmenschliche Beziehungen thematisiert werden. Zwar stimmt Kim Young-Oak mit den anderen Kommentatoren überein, dass ein Mensch nicht als unabhängiges Wesen allein verstanden werden kann, sondern ebenso sehr ein relationales Wesen ist, Intersub-

³⁵ Vgl. Xuewu Gu, *Konfuzius zur Einführung*, Hamburg 2002, S.61: „Das Zeichen ‚ren‘ besteht aus den Zeichen für ‚Mensch‘ und ‚zwei‘. In dieser Gestalt des Zeichens sieht Moriz die Bedeutung, ‚dass ren nicht ein abstrakter moralischer Wert, sondern eine bestimmte Qualität des Verhaltens zwischen Menschen ist‘.“ Vgl. Volker Zotz, *Konfuzius*, Hamburg 2000, S. 70: „Wie ‚Mensch‘ heißt es ‚ren‘, setzt sich als Schriftzeichen aber aus jenen für ‚Mensch‘ und für die Zahl ‚2‘ zusammen, was den Beziehungscharakter des Gemeinten andeutet.“

jektivität eine wichtige Rolle spielt. Er sieht aber ein Problem darin, dass das einfache relationale Denken nur auf anthropozentrische und gesellschaftliche Relationen beschränkt sein soll. Das relationale Denken des Konfuzius ist hingegen weder anthropozentrisch noch ethisch, worin ein Unterschied zu Menzius besteht. Nach Kim Young-Oak ist das *ren* des Konfuzius relational in dem Sinne, dass es vom Selbstbezug eines Menschen ausgehend alle Relationen einschließt, d.h. auch das Verhältnis zu Dingen, ja zum ganzen Universum. Es ist nicht begrenzt auf die Beziehung zwischen Menschen, *ren* ist demnach auch nicht auf moralische Werte beschränkt, wie Menzius meint: „*Ren* ist nicht ethisch, sondern gefühls-orientiert. *Ren* ist nicht nur gefühls-orientiert, sondern sogar ästhetisch. *Ren* ist kein moralisches Postulat, der vernünftige Urteile zugrunde liegend sind.“³⁶

Gerade diese Orientierung auf das Gefühl hin, ermöglicht es, in Relationen zu denken, denen keine anthropozentrischen Voraussetzungen zugrunde liegen. Wenn ein relationales Denken gefühlsorientiert ist, wird es nicht von einem Spezifikum des Menschen her bestimmt, das ihm im Vergleich mit anderen Speien eine zusätzliche besondere Eigenschaft wie z.B. die Vernunft oder die Fähigkeit der Sprache zuschreibt, sondern es thematisiert das, was allen Lebewesen gemeinsam ist. Wenn Menzius *ren* als Mitleid beschreibt, geht er zwar auch von einer emotionalen Anlage des Menschen aus, beschränkt diese aber auf zwischenmenschliche Beziehungen und geht damit von sowohl normativen als auch anthropozentrischen Prämissen aus. Das Gefühl des Mitleids, wie Menzius es anvisiert, ist von moralischen Werten her gedacht, die das Zusammenleben der Menschen nach den Maßstäben der Tugenden notwendigerweise gestalten, die das Gefühl aber ebenso sehr notwendigerweise auf diese Tugenden einschränken. Dagegen setzt Konfuzius auf ein *ren*, das das Gefühlsspektrum von Mögen/Nicht-Mögen abdeckt, welches nicht anthropozentrisch ist und wie das Konzept der *aisthesis* ganz wesentlich ästhetische Momente in Form der Wahrnehmung und Empfindung einbezieht. Im Folgenden soll auf der Grundlage des Textes *Lunyu* gezeigt werden, wie aus den ästhetischen Prädikaten Mögen und Nicht-Mögen ethische Werte hervorgehen. Die Dichotomie von Gut und Schlecht geht in der Wechselbeziehung von Mögen und Nicht-Mögen auf, die letztlich mit *ren* zusammenhängt. Inmitten dieser Wechselbeziehung kommt die Ethik als ein bestimmter Zustand derselben zustande.

³⁶ Kim Young-Oak, *Dohol Noner*, Bd. 1, S. 174.

Zunächst weist das folgende Zitat darauf hin, dass Konfuzius die ethischen Prädikate, Gut und Schlecht, auf die emotionalen Prädikate, Mögen und Nicht-Mögen, zurückführt. „Confucius said, ‚If you set your mind on humanity [仁: ren], you will be free from evil [惡: in dieser Übersetzung mit [e], aber Kim Young-Oak mit [wu] ausgesprochen].‘“ (4:4)³⁷ Zu beachten ist einerseits, dass die Dichotomie von Gut und Schlecht (善/惡) nicht in Bezug auf den zweiten Spruch des ersten Buches im *Tao-Tê-King* gilt, indem Lao Tse das Gegenpaar von Gut (善) nicht als böse oder schlecht (惡), sondern als Nicht-Gut (不善) beschreibt. Hier ist die Dichotomie von Gut und Böse oder von Gut und Schlecht nur durch die Wechselbeziehung zwischen Gut und Nicht-Gut denkbar. Andererseits bedeutet das Zeichen für schlecht (惡), wenn es etwas anders ausgesprochen wird, auch Abneigung sowie Unlust und Hass; demnach kann die Übersetzung mit „evil“ (惡; mit Aussprache [e]) im vorigen Zitat durch Nicht-Mögen oder Abneigen (惡; mit Aussprache [wu]) ersetzt werden.³⁸ Die Dichotomie vom so genannten Guten und Schlechten (善/惡) gilt hier nur für die Wechselbeziehung zwischen Mögen und Nicht-Mögen. Diese spielt eine entscheidende Rolle in der Interpretation von ren bei Konfuzius. „Confucius said, ‚Only the man of humanity [仁: ren] knows how to love [善: mögen] people and hate [惡: nicht mögen] people.‘“ (4:3)³⁹ Nur weil der Mensch etwas mag, kann er ren verwirklichen. Das Mögen von etwas schließt auch das Nicht-Mögen ein. Der, der etwas hassen kann, kann nur der sein, der ren ist. Inmitten der Wechselbeziehung des Gefühls wird ren realisiert, insofern ein Mögen oder ein Nicht-Mögen an die Situationen angepasst wird. Das an Situationen angepasste Gefühl bezeichnet Kim Young-Oak als die „ästhetische Sensibilität“, die von ihm als eine neue Interpretation von ren vorgeschlagen wird. Da Konfuzius bei ren nicht von der Begründung des moralischen Imperativs, sondern nur von der menschlichen Neigung ausgeht, die von der Wechselbeziehung zwischen Mögen und Nicht-Mögen gestaltet wird, halte ich an der Interpretation von Kim Young-Oak fest. Dem folgenden Zitat nach stellen das Nicht-Mögen von nicht-ren und das Mögen von ren die zwei unterschiedlichen Seiten derselben Medaille von ren dar.

Confucius said, „I have never seen one who really loves humanity or one who really hate inhumanity. One who really loves humanity will not place anything above it. One who

³⁷ Lunyu, in: Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton⁴1973, S. 25.

³⁸ In 4:3 übersetzt der gleiche Übersetzer das selbe Zeichen (惡) nicht mit „evil“, sondern mit „hate“, das sinngemäß der Abneigung näher kommt: „Confucius said, ‘Only the man of humanity knows how to love (好) people and hate (惡; mit [wu]) people.’ (4:3)“

³⁹ Lunyu, in: Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, S. 25.

really hates inhumanity will practice humanity in such a way that inhumanity will have no chance to get at him. Is there any one who has devoted his strength to humanity for as long as a single day? I have not seen any one without sufficient strength to do so. Perhaps there is such a case, but I have never seen it.“ (4:6)

Konfuzius unterscheidet erst zwischen dem Mögen von ren und dem Nicht-Mögen von „nicht-ren“. Während das Mögen von ren eine höchste Qualität des menschlichen Vermögens einnimmt, bezieht sich das Nicht-Mögen von nicht-ren eher auf einen praktischen Hinweis auf ren. Ren erreicht ein Mensch nicht nur durch das Streben nach ren, sondern auch durch den Verzicht auf nicht-ren. Der Verzicht ist eine negative oder passive Methode, ren zu erreichen. Wer ren sein will, soll unaufhörlich darauf achten, von nicht-ren nicht verführt zu werden. Aber das wirkliche Nicht-Mögen von nicht-ren stellt nicht nur eine Regulierung des Wünschens dar, die sich auf die Verneinung von nicht-ren ausrichtet, sondern auch eine Realisierung von nicht-ren, die ebenfalls starke Impulse zur sozialen Gerechtigkeit gibt und die Werte von ren in der Welt umsetzen hilft. Daher beanspruchen das Mögen von ren und das Nicht-Mögen von nicht-ren die beiden Seiten der Medaille von ren, die nicht nur eine ethische Herausforderung an den Einzelnen darstellt, sondern auch die soziale Gerechtigkeit verwirklichen lässt.

Solange das Gefühl immanent zur Gerechtigkeit erweitert werden kann, ist das Mitleid für die soziale Ordnung unnötig. Da das Mitleid bei Menzius gerade kein bloßes Gefühl, eine Anlage ohne Wechselbeziehung darstellt, ist es sogar fraglich, woraus das Mitleid entsteht. Menzius meint zwar mit dem Hinweis auf die angeborene Natur desselben, wodurch sich der Mensch gerade als gut bestimmen lässt, dem entgegenzuwirken, er benötigt aber eine transzendente Erklärung, um das Mitleid zu begründen, damit es nicht eine bloße Setzung bleibt. Der Fehler, der Menzius unterläuft, besteht m.E. nicht erst in der Modifikation des Gefühls, d.i. in der Einschränkung auf das Mitleid, sondern vielmehr in der Vermischung von Subjektivität und sozialem Engagement, der er sich gerade durch seine philosophische Orientierung an der sozialen Gerechtigkeit nicht bewusst werden konnte. Dagegen unterscheidet Kim Young-Oak ren erst von den sozialen Erscheinungen, wodurch ren eine Ebene tiefer anzusiedeln ist, d.h. auf einer Ebene auf der das Vermögen, Erfahrungen auszubilden, erst vertieft wird. In der ostasiatischen Philosophie ist damit die Sensibilität angesprochen. Diese Sensibilität, die nicht von einer bestimmten Modifikation des Gefühls, sondern vom Gefühl überhaupt ausgeht, ermöglicht die immanente Regulierung des Gefühls.⁴⁰ Den konkreten Inhalt

⁴⁰ Vgl. Kapitel „Die immanente Regulierung des Gefühls durch Einfühlung und Bewegung“, S. 46ff.

dieser immanenten Regulierung erreicht man durch die Ausbildung von li und Musik, die dazu verhelfen, das Gefühl der ästhetischen Sensibilität, d.i. ren, anzunähern. Im Gegensatz zu einer moralischen Deutung des ren – entweder als „Menschlichkeit“, „benevolence“ und „love“ oder „Mitleid“ wie im Falle von Menzius – führt Kim Young-Oak zu einer Abstraktion von ren hin, die ren als ästhetische Sensibilität betrachtet. Hierbei wird ren primär in einer subjekt-zentrierten Perspektive verortet, während andere Interpretationsansätze die Perspektive der Intersubjektivität für das Verständnis von ren in den Mittelpunkt stellen. Die ästhetische Sensibilität, die von der Subjektivität ausgeht, wird entweder ihrer Herausbildung nach⁴¹ oder ihrer sozialen Erscheinung nach auf li und Musik bezogen.

Zusammenfassend betrachtet, lassen sich die Umschreibungen von ren durch Konfuzius in zweierlei Hinsicht unterscheiden, nämlich danach, ob sie eine ethische oder eine ästhetische Erklärung abgeben. Die meisten Kommentatoren interpretieren ren nur mit Blick auf die moralische Hinsicht – Ausnahmen davon sind Interpreten wie die japanischen Kommentatoren Shirakawa Shizuka (白川情, 1910), Yoshikawa Kojiro (吉川幸次郎, 1904-1980) und Kim Young-Oak. Eine moralische Deutung ist jedoch insofern problematisch, als Konfuzius ren im *Lunyu* nicht einmal als moralisches Prinzip erwähnt, sondern es stets als einen Zustand von Mögen und Nicht-Mögen beschreibt. Desweiteren lässt sich die Funktion der Musik im *Lunyu* mit der moralischen Interpretationsvariante nicht einsichtig machen. Sie ist aber ein wesentliches Moment der Lehre des Konfuzius. Zudem ist die rein moralische Deutung anthropozentrisch, wenn ren einerseits als Menschlichkeit definiert wird oder andererseits damit eine der höchsten Tugenden impliziert ist. Wenn man ren als „benevolence“ oder „love“ definiert, ist diese Definition eine einfache *inhaltliche Wiedergabe* dessen, was man sich unter einer höchsten Tugend vorstellt. Solch eine Definition scheint immer passend zu sein, kann aber nicht erklären, wie sich ren zum Wissen verhält. Wenn ren als Menschlichkeit, Menschlichkeit oder Mitmenschlichkeit definiert wird, könnte man danach fragen, wa-

⁴¹ Im 13. Gespräch des *Lunyu* (16. Kapitel) erweisen sich li und Musik als zwei hauptsächliche Ausbildungshilfen, deren sich Konfuzius bedient. Chen Kang, der ein späterer Schüler des Konfuzius ist, fragt heimlich den Sohn des Konfuzius, was sein Vater ihn in besonders gelehrt habe. Der Sohn erläutert zwei Anforderungen seines Vaters. Erstens, fordert Konfuzius ihn auf Musik zu erlernen. Eines Tages habe Konfuzius ihn gefragt: „Hast du dich ernsthaft und gründlich mit den Liedern (Musik: 樂) beschäftigt?“ Anschließend fügte er an: „Wer die Lieder nicht kennt, kann nicht mitreden.“ Zweitens, verlange Konfuzius das Erlernen von li. Eines Tages stellt Konfuzius seinem Sohn die Frage: „Hast du dich mit dem Ritual (li: 禮) vertraut gemacht?“. Weiter erklärt er, „Wer li nicht kennt, hat nichts, woran er sich halten kann.“ Aus diesen Erläuterungen schließt Chen Kang, dass Konfuzius seinen Schülern stets nur Musik und li gelehrt habe.

rum ein Mensch ren sein soll. Man bekommt dann folgende tautologische Antwort: Ein Mensch soll als Mensch sein oder ein Mensch soll den Namen der Menschen würdigen. Diese Definition von ren ist so *formal*, dass sie nichts Konkretes aussagt. Die moralische Erklärung von ren als eine höchste Tugend ist also sowohl bloß formal als auch inhaltlich leer, so dass sie nichts ist als eine Tugend, der Folge geleistet werden muss.

Hingegen ist ren bei Konfuzius insofern nicht anthropozentrisch, als die Wechselbeziehung des Gefühls als Grundlage zur Verwirklichung von ren angesehen wird. Ren lässt sich demnach nicht aus einem Spezifikum des Menschen wie der Sprache oder der Vernunft ableiten, sondern entspringt der Sensibilität, die für alle Lebewesen grundlegend ist. Die Interpretation von Kim Young-Oak besagt also auch, dass ebenso Tiere zu ren fähig sind. Im Folgenden sollen nun die Eigenschaften dieser Sensibilität analysiert werden. Diese Analyse gliedert sich in drei Teile. Zunächst wird das bloße Gefühl thematisiert, dann das „Mom“-Gefühl wie Kim Young-Oak es bezeichnet, das sodann durch das Konzept der Dynamik von Einfühlung und Bewegung ergänzt wird. Diese Analyse wird zeigen, wie sich ein bloßes Gefühl zur ästhetischen Sensibilität entwickeln.

II Einführung und Bewegung: der Übergang vom Gefühl über das „Mom“-Gefühl zur Einführung und Bewegung

Der Übergang von einem bloßen Mögen/Nicht-Mögen zu einem qualitativ veränderten Mögen/Nicht-Mögen bereitet Schwierigkeiten, weil es sich dabei nicht um einen einfachen Übergang handeln kann. Wie bereits angedeutet muss sich im Gefühl eine immanente Veränderung vollziehen, die aus dem Gefühl selbst, d.h. genauer aus der Wechselbeziehung des Gefühls, abzuleiten ist. Im Folgenden wird das Gefühl, das sich auf die Empfindung und die Wahrnehmung, d.i. aisthesis, bezieht, prozessual in drei Schritte geteilt: Es setzt an mit der Verneinung des sinnenorganischen Gefühls, geht über zur Hervorhebung des organischen Gefühls und mündet in einer Habitualisierung der Dynamik des Gefühls durch den Einzelnen. Die Interpretation jedes einzelnen Schrittes bedarf einer eigenen theoretischen Position: Die Verneinung des sinnenorganischen Gefühls lässt sich der buddhistischen Sinnenlehre zuordnen, die Hervorhebung des organischen Gefühls kann mit der „body/mind matrix“⁴² von Kim Young-Oak erklärt werden und die Habitualisierung der Dynamik des Gefühls mündet in das Modell der ästhetischen Sensibilität bei Konfuzius. Die buddhistische Sinnenlehre dreht die an der Klarheit und Deutlichkeit orientierte Werttafel des Gefühls um, wodurch ein freier Raum für diffuse Empfindungen des gesamten Organismus gewonnen wird. Wie diese Empfindungen eingeordnet werden können, erklärt Kim Young-Oak anhand eines koreanischen Wortes aus der Alltagssprache, nämlich „Mom“, das sich auf die Seele und den Körper des Menschen bezieht. „Mom“ bezeichnet nicht nur die Allgemeinheit der psychophysischen Bedingung des Menschen, sondern auch die Verschiedenheit der psychophysischen Verfasstheiten der Einzelnen. Diese unterschiedliche Beschaffenheit ist zwar in gewissem Maße angeboren, und dennoch plastisch, d.h. durch praktische Ausbildung gestaltbar, wenn das Gefühl ohne eine Hierarchisierung dynamisiert wird. Diese horizontale Dynamik des Gefühls bezeichne ich als „Einführung und Bewegung, um zwischen einer anthropologischen Festlegung und der (individuellen) Realisierung derselben stärker unterscheiden zu können, als Kim Young-Oak dies tut. Sie bildet den Kerngedanken der ästhetischen Sensibilität in der Konfuzianischen Lehre.

⁴² Kim Young-Oak, *Oullim Syncacophony*, in: *Dohol Noner*, Bd. 3, S. 341.

Die Verneinung des sinnenorganischen Gefühls

In der Neuzeit werden die Empfindung und die Wahrnehmung da thematisiert, wo das Gefühl im Gegensatz von Vernunft und „sensation“ platziert wird als „sensation“. Empfindungen und Wahrnehmungen werden zwar als Ursprung aller Erkenntnis, mit der alle Erkenntnis anhebt, angesehen, müssen aber vom Verstand und der Vernunft noch geformt werden, dienen also den beiden übergeordneten Erkenntnisvermögen nur als Materie. Diese einseitige Betrachtung des Gefühls begründet sich sowohl darin, dass das Gefühl nur als eine vorläufige Instanz im Gegensatz zur Vernunft betrachtet wird, als auch darin, dass das Gefühl nicht als eine Funktion des gesamten Organismus, sondern nur als Tätigkeit von bestimmten Organen, d.i. den Sinnesorganen, angesehen wird. Dieses einseitige Gefühl wie „sensation“ lässt sich nur schwer in eine selbständige Theorie der Emotionen integrieren. Die Sinnesorgane sind nur tätig, insofern sie dem Leib angehören. Die Augen selbst sehen nicht, sondern leisten nur eine Tätigkeit des Sehens in unserem Leib. „The eye does not see. When the organ of sensory perception called the eye is removed from the body, there can be no such a thing as ‘seeing’.“⁴³ Die Retina ist bloß eine Leinwand, auf die das Bild der Gegenstände projiziert wird. Wenn man das auf die Retina projizierte Image als Sehen interpretiert, ist dieses Sehen selbst schon verbunden mit dem ganzen Leib. Auf gleiche Weise funktioniert auch das Schmecken. Obwohl man es im trivialen Sinne als einen mit der Zunge oder der Mundhöhle verbundenen Geschmackssinn betrachtet, erfährt man die selbe Speise trotz desselben Geschmackssinns immer wieder anders; wenn man nicht gesund ist, empfindet man Honig als bitter, obwohl normalerweise Honig süß ist. Weil das Schmecken nicht nur von der Zunge, sondern vom gesamten Körper abhängig ist, schmeckt nicht nur die Zunge, sondern auch der Magen, der Dünndarm und der Dickdarm usw. Zudem wird im *Tao-Tê-King* darauf hingewiesen, dass der Weise die inneren Organe den Sinnesorganen vorzieht; „[...] the sage is concerned with the belly and not the eyes, [...]“⁴⁴ Weiterhin wird die Vorrangigkeit der inneren Organe in Bezug auf die Herrschaft des Weisen an das autonome Nervensystem angeknüpft.

[...] Therefore in the government of the sage,
He keeps their hearts vacuous,
Fills their bellies,

⁴³ Kim Young-Oak, *Oullim Syncacophony*, S. 341.

⁴⁴ Lao Tse, *Tao-Tê-King*, in: Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, S. 145 (1. Buch, 12. Spruch).

Weakens their ambitions,
And strengthens their bones, [...] (1:3)⁴⁵

Dieser Spruch besagt nicht, dass der Weise sich um das angenehme Leben kümmert, das durch volle Bäuche und starke Knochen symbolisiert ist, sondern nur, dass er den Menschen fördert, um ihr natürliches Gefühl hervorzubringen. Das Herz (heart; 心) steht hier symbolisch für die komplexe Lehre vom willkürlichen Nervensystem, während der Bauch das Symbol des autonomen Nervensystems ist, das nach dem Prinzip der Natur („What-is-so-of-itself“) fungiert. Das autonome Nervensystem funktioniert nur dann, wenn das willkürliche Nervensystem sich entleert oder abschwächt, wobei das gesamte organische Gefühl nach der Verneinung des sinnenorganischen Gefühls auftritt. Auch in der abendländischen Tradition wird der Zusammenhang zwischen Gefühl und Physiologie veranschaulicht. In der Antike wird der Humor ursprünglich mit der Feuchtigkeit im Körper in Verbindung gebracht. Verschiedene, im Körper wirksame Säfte sollten angeblich bestimmte Charaktereigenschaften (sanguinisch, phlegmatisch, cholerisch, melancholisch) verursachen. Die Antike nahm das Gefühl noch im konkreten Bezug zum Körper verstanden wahr und suchte daraus den Charakter des Einzelnen physiologisch zu erklären. Solche Erklärungsansätze ähneln Ansichten in der traditionellen chinesischen Medizin, die ebenfalls eine Typologie der psychophysischen Konstitutionen und Charaktere kennt.

Das „Mom“-Gefühl

Mit Hilfe des koreanischen Wortes „Mom“ thematisiert Kim Young-Oak den gesamten Organismus des Menschen.⁴⁶ „Mom“ bezeichnet im allgemeinen Sprachgebrauch den Körper oder Leib. Die wörtliche Bedeutung von „Mom“ weist aber auch auf den Zusammensetzung von Körper und Seele hin, was Kim Young-Oak als „body/mind matrix“⁴⁷ bezeichnet. Was wir fühlen, wird nicht nur durch die Sinnesorgane, sondern durch (oder in) „Mom“ empfunden. Demnach ist das Gefühl von „Mom“ nicht das Gefühl, das nur durch die Sinnesorgane vermittelt wird, sondern ein umfassenderes „visceral feeling“, kein bloßes „visual feeling“. Das Gefühl, das durch den gesamten Organismus, d.i. „Mom“, aufgenommen wird, ist nicht mehr bloß passiv, weil es intern

⁴⁵ Ebd. S. 141.

⁴⁶ Kim Young-Oak, *Oullim Syncacophony*, S. 341.

⁴⁷ Ebd. Vgl. außerdem Alfred North Whitehead, *Process and Reality. An essay in cosmology*, New York 1929, S. 184: „Philosophers have disdained the information about the universe obtained through their visceral feelings, and have concentrated on visual feelings.“

seinen Selbstbezug zu allen Organen und extern seine Selbstgestaltung inmitten der Wandlungen der Zeit erzeugt. Diese Selbstgestaltungsprozesse markieren für Kim Young-Oak den Weg vom Homo sapiens zum „Homo momiens“: „We are not homo sapiens; we are homo *momiens*.“⁴⁸ Weil die Bezeichnung Homo sapiens auf das Denkvermögen des Menschen als besonderes Charakteristikum desselben anspielt, ersetzt er sie durch den Terminus „Homo momiens“, um damit auszudrücken, dass der Mensch nicht getrennt von seinem gesamten Organismus „Mom“ gedacht werden kann und deshalb auch unbedingt im Zusammenhang mit diesem analysiert und synthetisiert werden muss.

Einführung und Bewegung

Wie das organische Gefühl seine Selbstgestaltung in der Praxis Schritt für Schritt entfalten kann, soll durch die ästhetische Sensibilität erklärt werden. Dazu benötigt man eine formale Bestimmung des immanenten Prinzips des Gefühls. Mithilfe Kim Young-Oaks, der das *ren* des Konfuzius' als eine wiederkehrende Bewegung des organischen Gefühls interpretiert, lässt sich das immanente Prinzip der Sensibilität bei Konfuzius als „Einführung und Bewegung“ definieren. Demnach ist das Gefühl die Bewegung, die die inneren Organe affiziert und agieren lässt, und zugleich die Einführung, die diese Bewegung umfasst. Diese Einführung und Bewegung entsteht nur dann, wenn das Gefühl nicht als eine bloße Reaktion des Organismus auf Reize von äußeren Dingen betrachtet wird, sondern in die Wechselbewegung zwischen dem Gefühl und den Dingen eingesetzt wird.

1. Das Gefühl in der buddhistischen Sinnenlehre

Solange die Sinnesorgane zum Körper und das sinnesorganische Gefühl zum gesamten Organismus gehören, muss das Gefühl angesichts des gesamten Organismus („Mom“) erfasst werden. Dazu ist es unvermeidlich, die Empfindung, die von den Sinnen aufgenommen wird, abzulehnen, weil sie so klar und deutlich in die Erfahrung eintritt, dass das innenorganische Gefühl überhaupt nicht wahrgenommen werden kann. Demzufolge leugnet Kim Young-Oak die sinnesorganische Empfindung mit Hilfe der buddhisti-

⁴⁸ Kim Young-Oak, *Oullim Syncacophon*, S. 341.

schen Sinneslehre.⁴⁹ Diese besagt, dass was wir durch die Sinne als Reales aufnehmen, nicht das wirkliche Reale ist. Die durch die Sinne vernommene Empfindung wird in der buddhistischen Lehre als „die Phantasie-Empfindung“ – „xu-gan (虛感: unmediated contemporaneous sensation)“⁵⁰ – bezeichnet, weil sie so weit von der Kausalkette entfernt ist, dass sie das wirkliche Reale nicht vermitteln kann. Die sinnenorganische Empfindung, d.i. die „Phantasie-Empfindung“, führt uns deswegen in die Irre, weil sie klarer und unzweifelhafter erscheint als die andere Empfindung. Der Buddhismus sieht die von den Sinnesorganen erfasste Welt als Phantasiewelt und die sinnenorganische Empfindung als eine mangelhafte Erfahrung der realen Welt an. Je klarer eine Empfindung erscheint, desto fehlerhafter ist sie eigentlich.

Dass die buddhistische Lehre die Wahrheit und Bedeutung der sinnenorganischen Empfindung leugnet, hängt mit ihrem Wahrheitsbegriff zusammen. Während das, was klarer und beweiskräftiger ist, in der westlichen Tradition der Wahrheit näher steht, verhält es sich in der ostasiatischen Tradition gerade umgekehrt. Die westliche Tradition geht davon aus, dass die sinnenorganische im Vergleich zur innenorganischen Empfindung einen direkten Zugang zur Wahrheit gewährleistet, während sie nach buddhistischer Ansicht einen – relativ gesehen – längeren Weg zur Wahrheit einschlägt. Der Buddhismus scheint in seiner Realitätsauffassung von der objektiven Welt abzusehen, auf die sich der Empirismus stützt, und plädiert dagegen eher für eine subjektivistische Weltanschauung. Dem Empirismus scheint die objektive Welt mit der Wahrheit verbunden zu sein, weil diese durch die Sinne bewiesen werden kann. Die Wahrheit zu erkennen, heißt sodann, etwas beweisen zu können. Diese Wahrheits- und Realitätsauffassung teilt die ostasiatische Tradition – d.h. sowohl Buddhisten als auch Konfuzianisten und Taoisten – nicht, weil sie die Wahrheit als identisch mit der Natur („what-is-so-of-itself“) ansieht. Wenn der Wahrheitsbegriff, auf einer bestimmten Weltanschauung beruht, könnte diese Wahrheit leicht in Gefahr geraten, jede Vorstellung als Wirklichkeit anzunehmen, weil sie insbesondere dem Vermögen des Einzelnen angehört und letztlich ein objektives Kriterium fehlt. In Bezug auf diese Schwierigkeiten gleichen sich m.E. Buddhismus und Idealismus. Der Idealismus nimmt die Wirklichkeit der Welt an, die von dem vernünftigen Wesen erfasst wird, welches sich in dem starken Vertrauen auf

⁴⁹ Allen buddhistischen Lehren – das Spektrum ist ziemlich weit gefächert – ist diese Ablehnung der sinnenorganischen Empfindung gemeinsam. Insbesondere trifft dies auf die von Kim Young-Oak erwähnte Lehre des Buddhismus „the Mind-Only School“ zu.

⁵⁰ Kim Young-Oak, *Oullim Syncacophony*, S. 343.

das Selbst entfaltet. Im Vergleich dazu nimmt der Buddhismus die Wirklichkeit der Welt an, die weder von dem vernünftigen Wesen noch von den Sinnen des Subjektes erfasst wird.

An dieser Stelle ist es wichtig, eine klare Unterscheidung zwischen Buddhismus und Subjektivismus zu treffen, da in den philosophischen Debatten nicht selten der Buddhismus mit dem Subjektivismus verglichen wird. Als Subjektivismus bezeichne ich ein Bündel von Theorien, die ihren Standpunkt von dem starken Begriff eines Selbstbewusstseins her beziehen. Solche subjektivistischen Ansichten wurden vor allem von Vertretern des deutschen Idealismus geäußert. Eine philosophische Übereinstimmung zwischen Buddhismus und Subjektivismus, erscheint sich daraus zu ergeben, dass sich beide Strömungen in ihren Ergebnissen der philosophischen Überlegungen einander anzunähern scheinen; beide scheinen subjektivistisch zu sein. Tatsächlich wird dabei der Buddhismus als eine subjektivistische Theorie interpretiert, die er so nicht ist. Der Buddhismus kennt keinen Subjektgedanken, weil das Selbst nur als ein Teil der unendlich entstehenden und vergehenden Zusammenhänge der Welt betrachtet wird. Er geht aber vom Ich aus, d.h. einem individuellen konkreten Selbst. „Buddha zu töten“, steht in der buddhistischen Lehre nicht nur gegen den religiösen Dogmatismus, sondern vielmehr gegen das Beharren auf dem Selbst; die Aufforderung Buddha zu töten, ruft deshalb auch dazu auf, das eigene egoistische Selbst zu töten. Deshalb ist die Frage, ob der Buddhismus subjektivistisch oder objektivistisch ist, oder auch die Frage, wie man den Buddhismus als eine objektive Theorie anerkennen kann, für das Verständnis des Buddhismus unnütz. Der Buddhismus ist weder subjektivistisch noch objektivistisch; er liegt jenseits dieser beiden westlichen Denkbestimmungen. Wenn es im Buddhismus kein Selbst mehr gibt bzw. es Ziel des Einzelnen sein soll, sich seiner selbst zu entledigen, können wir jedoch die Frage stellen, wie ein Buddhist dazu kommt, seine Wirklichkeit wie die Buddha-Natur als Wahrheit zu nehmen. Obwohl der Buddhismus also eigentlich kein Selbst kennt, muss man m.E. annehmen, dass es zunächst ein ‚Quasi-Selbst‘ des Menschen gibt, um die buddhistische Lehre als Wirklichkeit annehmen zu können. Es mag hier vielleicht hilfreich sein, dies als einen Prozess der Selbst-Auflösung zu interpretieren: Der Übergang vollzieht sich vom ‚Quasi-Selbst‘ über eine Zwischenstation, die irgendwo zwischen ‚Quasi-Selbst‘ und keinem Selbst liegt, zur Auflösung des Selbst hin. Dieser Prozess lässt sich nicht durch die Vernunft und auch nicht durch die Sinne begreifbar machen, weil Ansätze dieser Art an einem Subjektgedanken festhalten müssen und letztlich die Auflösung des Selbst dadurch nicht gelingen kann.

Wenn es in der buddhistischen Lehre ein Anfangsstadium des Selbst gäbe, müsste die Methode, das Selbst zu erfassen, anders sein als in der westlichen Tradition. Der tiefere Grund dafür, warum Buddhismus und Subjektivismus ganz verschieden sind, findet sich daher schon in der Methode, das Selbst zu erfassen. Der Subjektivismus orientiert sich dabei an der Vernunft oder den Sinnesorganen, der Buddhismus dagegen begreift es aus dem gesamten Organismus heraus. Damit sind wir wieder bei der o.a. Frage, warum der Buddhismus klare Empfindungen der Sinne leugnet, angekommen, und welche Alternative zur Erfassung des Selbst – außer der Vernunft und den Sinnen – in der buddhistischen Sinneslehre eröffnet wird.

Der Buddhismus nimmt die von den Sinnen empfangene Welt nicht als ein Reales an, weil er den Empfindungen derselben grundsätzlich misstraut. Woher rührt dieses Misstrauen? Welche Alternative zu den Sinnen steht dem Buddhismus zur Verfügung?

According to an ideation theory concerning consciousness (Vijñapti-matrata) as espoused by the Mind-Only School of Buddhism, visual perception belongs to the first stage of consciousness; and in the hierarchy of Eight Consciousness culminating in Alaya consciousness (Alaya-vijnana), vision ranks as the most elementary. The process of going from the first to the eighth consciousness is the process going from xu-gan (unmediated contemporaneous sensation) to shi-gan (causally determined sensation). Vision's particular power lies in its ability to construct symbolically the contemporaneous sensations is not a causal relation but a symbolic one. Causal sensation is that which is perceived as a result of some causal relation. But, causal sensation is ambiguous, massive and undifferentiated. The construct of unmediated contemporaneous perception through causal perception is the work of symbolic reference.⁵¹

Kim Young-Oak übernimmt die Empfindungsrangordnung aus „the Mind-Only School of Buddhism“, die acht Bewusstseinsstufen kennt, welche mit „xu-gan“, d.i. die sinnenorganische Empfindung, beginnt und bis zu „shi-gan“ (實感: „causally determined sensation“), d.i. die Empfindung einer kausalen Relation („causal relation“), vordringt. Um diese eigentümliche Rangordnung der Empfindungen in der buddhistischen Sinneslehre zu verstehen, muss zunächst geklärt werden, was hier „causal relation“ meint.

In *Armdaumgua Tzuham* (übers.: *Das Schöne und das Hässliche*) benutzt Kim Young-Oak das Beispiel der Betrachtung eines Sterns, um diese Form der Wahrnehmung zu erläutern.⁵² Wenn ich einen Stern am Himmel betrachte, der einhunderttausend Lichtjahre entfernt ist, sehe ich diesen Stern, wie er vor einhunderttausend Jahren war. Auch wenn dieser Stern vor fünfzigtausend Jahren explodiert sein sollte, würde ich noch die kommenden fünfzigtausend Jahre lang daran glauben, dass dieser Stern so existiert, wie ich ihn in diesem Moment betrachte. Ich nehme den Stern nicht als hundert-

⁵¹ Ebd., S. 343.

⁵² Kim Young-Oak, *Armdaumgua Tzuham* (= *Das Schöne und das Hässliche*), Seoul 1994, S. 100f.

tausend Jahre entfernt wahr, sondern als den jetzt am Himmel funkelnden. Ohne Zweifel stelle ich mir den vor meinen Augen leuchtenden Stern unmittelbar vor, obwohl ein zeitlicher Unterschied von einhunderttausend Jahren zwischen mir und dem Stern liegt. Trotz meiner Vorstellung, die den Stern in meiner Gegenwart wahrnimmt, kann ich eine geringe kausale Relation zwischen mir und dem Stern wahrnehmen. Dieses Beispiel des Sterns überträgt Kim Young-Oak auf die Problematik der Empfindung. Die Empfindung, die durch die Sinne vermittelt ist, steht wenigstens in kausaler Relation, obwohl sie gegenwärtig und klar angesichts der Sinnesorgane scheint. Die Empfindung einer kausalen Relation kommt nicht aus der unmittelbaren Empfindung der Sinnesorgane, sondern aus dem gesamten Empfindungssystem von „Mom“.

Diese Umwertung der Empfindung kann dadurch veranschaulicht werden, dass Kim Young-Oak den Wortgebrauch Humes von Vorstellung und Empfindung umkehrt. Was die von Hume genannte Empfindung, d.i. die sinnenorganische Empfindung ist, ist für Kim Young-Oak die Vorstellung. Was Hume unter Vorstellung versteht, nämlich die ganze Erinnerung und Einbildung, ist für bei Kim Young-Oak die Empfindung, d.i. die innenorganische Empfindung. Außerdem kann man Kim Young-Oaks Beschreibung der kausalen Relation auch als Ablehnung des Humeschen Kausalprinzips deuten. Bekanntlich lehnt Hume das Kausalgesetz ab, weil er sie als gewohnheitsmäßige Verknüpfung einer Ursache mit ihrer Wirkung darstellt und deshalb nicht mit logischer Notwendigkeit gerechtfertigt werden kann. Kim Young-Oak begründet seine Ablehnungshaltung damit, dass Hume ausgehend von seiner materialistischen Weltauffassung, in der sein Wahrnehmungsbegriff „impression“ vom Sinnessystem konzipiert wird, die Erfahrungen der Menschen insgesamt als unvollständige Kausalität ansieht und weniger die Zusammenhänge der Kausalität betrachtet. Mit Hume stimmt Kim Young-Oak aber darin überein, dass die Gleichzeitigkeit in der Gegenwart durch die Kausalität nicht gesichert werden kann. Kim Young-Oak betrachtet Humes Empfindungskonzeption, in der vom gesamten „Mom“-Gefühl abgesehen wird, als einen seiner größten Fehler.⁵³

Weiterhin erklärt Kim Young-Oak die Empfindungsproblematik mit der Zeitlichkeit. Für ihn gehört das Gefühl von „Mom“ zur Vergangenheit, während die sinnenorganische Empfindung der Gegenwart zugehörig ist. In der Perspektive des Betrachters sei die Vergangenheit eine kausal geordnete Welt, während die Gegenwart eine geringe-

⁵³ Vgl. ebd., S. 102.

re kausale Ordnung erkennen lässt, solange nur sinnenorganische Empfindungen im Spiel sind. Da die reine Gegenwart (ohne Erfahrungen und Erinnerungen) eine unendliche Möglichkeit der Reihung von Gleichzeitigem darstellt, kann irgendeine gleichzeitig geschehende Sache nicht in kausaler Relation stehen.⁵⁴ Wenn ich eine Sache betrachte, so wie den Stern am Himmel, wird die Zeitlichkeit schon bei meiner Erfassung der Dinge zusammengefügt. Die Dinge, die ich jetzt betrachte, werden nicht nur durch meine Sinnesorgane, sondern auch durch mein Erinnerungssystem der Empfindung erfasst, das in einer kausalen Relation steht.

Die sinnenorganische Empfindung bildet sich nur im Rahmen der Gegenwart aus, während die Erinnerung die Spuren des Entstehungsprozesses der Empfindung in sich birgt. Dieses Erinnerungssystem bezeichnet Kim Young-Oak als „visceral feeling“⁵⁵. Wenn man eine Sache nur durch die Sinnesorgane im Rahmen der Gegenwart erfasst, wird diese Sache zwar unmittelbar klar und exakt erscheinen, aber sie kann ebenso durch unsichtbare Spuren der Vergangenheit abgeschnitten werden. Wird trotzdem eine Sache durch das Erinnerungssystem erfasst, wird die Vergangenheit unvollkommen wiederhergestellt, weil unser Erinnerungssystem ein System der symbolischen Referenz – „symbolic reference“⁵⁶ – ist. Die Vergangenheit ist uns verborgen. Wir behalten nur Erinnerungen an die Vergangenheit in uns, auch wenn diese Vergangenheit nur einen Augenblick zurück liegt. Diese Erinnerung entspricht nicht einer Tatsache der Vergangenheit, auch nicht der gesamten Vergangenheit, sie ist nur eine bestimmte Auswahl der erfahrenen, vergangenen Ereignisse in der Vergangenheit, die (sinnlichen) Täuschungen und subjektiven Urteilen unterworfen ist; die Erinnerung ist nur eine Interpretation der vergangenen Erfahrungen. Insbesondere ist das Erinnerungssystem der Menschen eng verbunden mit deren Sprache, daher ist die Erinnerung auch ein Produkt des Symbolismus.

Um die Vergangenheit, der „Mom“ größtenteils angehört, durch dieses Erinnerungssystem zu interpretieren, muss man im Erfassungsprozess, im Übergang von „xu-gan“ zu „shi-gan“, die symbolische Referenz in Gang setzen, weil die Wahrnehmung der kausalen Relation infolge der Zeitlichkeit nicht in der Gegenwart, sondern in der Vergangenheit liegt und infolge der Empfindungsproblematik nicht durch „xu-gan“, d.h. die sinnenorganische Empfindung, sondern durch „shi-gan“, d.h. die innenorganische

⁵⁴ Ebd., S. 100.

⁵⁵ Kim Young-Oak, *Oullim Syncacophony*, S. 341. Vgl. auch Whitehead, *Process an Reality*, S. 184.

⁵⁶ Ebd., S. 345.

Empfindung, erfassbar ist. Damit das Gefühl von der sinnenorganischen zur innenorganischen Empfindung, die von „Mom“ empfunden und bewegt wird, übergehen kann, muss man die Funktion der symbolischen Referenz gebrauchen, um die klare und exakte Empfindung der Sinne in die ambivalente und komplexe, aber nicht klare Beziehung von Einführung und Bewegung verwandeln zu können.

Die Funktion der symbolischen Referenz schlägt eine Brücke zwischen der sinnenorganischen und der innenorganischen Empfindung. Im Folgenden soll dieser prozesshafte Übergang dargelegt werden. Zuerst ist aber dafür die Klarheit und Exaktheit der sinnenorganischen Empfindung zu leugnen, weil unsere Empfindungen der gesamten Organe hinter ihrer klaren Erscheinung verborgen liegen. Die sinnenorganischen Empfindungen kommen nur als ein Bündel von Empfindungen zustande, weil sie der buddhistischen Sinneslehre zufolge ihr Privileg der Wahrheit verlieren. Mit diesem Bündel von Empfindungen soll die kausale Relation aufgespürt werden, durch die sich „shi-gan“ bildet. An diesem Prozess nimmt die zeitliche Bewegung teil, die von der Gegenwart zur Vergangenheit übergeht und in deren Zusammenhang – der Argumentation von Kim Young-Oak folgend – die dichte kausale Relation steht. Dabei kommt man zur innenorganischen Empfindung, die aus den sinnenorganischen Empfindungen heraus in die Mitte der symbolischen Transferleistungen eintritt. Hier nimmt das Bündel der Empfindungen auch an der Bewegung teil, die durch Erinnerungen verschiedene Interpretationsmöglichkeiten hervorrufen wird. Die Interpretationen können nur durch die Funktion der symbolischen Referenz geschehen, die nicht nur auf der Sprache beruht, sondern mit dem ganzen Nervensystem zusammenhängt. Im Nervensystem häuft „Mom“ die Spuren der Vergangenheit an, daher braucht man nicht unbedingt die Sprache, um Erinnerungen aufzurufen. Weiterhin ist der Bruch zwischen der sinnenorganischen und der innenorganischen Empfindung in Dynamik zu versetzen, in der beide nicht einfach miteinander gemischt, sondern durch eine Wechselbeziehung unaufhörlich aufeinander verwiesen sind, sortiert und angepasst werden. Der Mechanismus dieser Dynamik steckt in „Mom“. Die Bedeutung von „Mom“ nach Kim Young-Oak soll im Folgenden noch weiter verdeutlicht werden.

2. Das „Mom“-Gefühl

Umgangssprachlich auf Koreanisch bezeichnet „Mom“ einfach den Körper, aber der etymologischen Bedeutung des Wortes nach verweist dieser Begriff auf die Zusammen-

setzung von Körper und Seele, auf die sich Kim Young-Oak stützt. Folgt man seiner Argumentation betrachtet der Buddhismus, wie auch einige andere chinesische Philosophien, die Empfindung oder das Gefühl als „visceral feeling“⁵⁷. Das mit kausaler Relation verbundene Gefühl kommt nicht von den Sinnesorganen, sondern von „Mom“, d.h. der „body/mind matrix“⁵⁸. „Mom“ bezieht sich weder auf den Körper, in dem sich der gesamte Organismus befindet, noch auf den Körper und die Seele zusammen, wenn Kim Young-Oak „Mom“ als eine bestimmte Anordnung zwischen Körper und Seele bezeichnet. Zunächst setzt Kim Young-Oak seinen Begriff „Mom“ vom cartesianischen Dualismus ab,⁵⁹ in welchem Descartes Körper und Seele als zwei Substanzen voneinander getrennt hat. Körper und Seele können nicht getrennt werden, weil Körper und Seele mit einander verbunden sind, bzw. jede körperliche Wirkung mit einer seelischen Ursache und jede seelische Wirkung mit einer körperlichen Ursache verbunden ist. Daher sind Körper und Seele von einander abhängig. Hingegen schließt „Mom“ die Zusammenhänge von Körper und Seele ein, zwar nicht in Form einer einfachen Zusammensetzung beider, weil „Mom“ nicht nur den Ort, wo Körper und Seele liegen, bezeichnet, aber in Form einer Bewegung, die nach außen und innen gerichtet ist. Nach Kim Young-Oak ist „Mom“ eine vorübergehende Gestalt inmitten der Ansammlung und Zerstreuung von „Ki“ – koreanischer Ausdruck für das chinesische „ch’i“ (氣).⁶⁰ Folglich lehnt er den Dualismus als eine bloße sprachliche Trennung von Körper und Seele ab. Körper und Seele sind jeweils nur eine andere Gestalt von „Ki“, die im unendlichen Prozess der Ansammlung und Zerstreuung von „Ki“ als bestimmte Gestalten auftreten.

Ebenso lehnt Kim Young-Oak den Begriff der Substanz ab. Descartes unterscheidet Seele und Körper voneinander als zwei Substanzen. Er bestimmt die Substanz folgendermaßen: „Unter Substanz können wir nur ein Ding verstehen, das so existiert, dass es zu seiner Existenz keines anderen Dinges bedarf; [...]“⁶¹ Dieser Begriff der Substanz verweist auf den der *causa sui* und eines *ens a se*, d.h. auf das, was in sich, für sich und v.a. durch sich selbst ist. Weil die Substanz als etwas Unveränderliches und sich selbst Gleiches definiert wird, kann sie sich der Realität nicht anpassen, kann sie auch das Werden der Realität nicht erklären. Trotz dieser Schwierigkeiten könnte man

⁵⁷ Ebd., S. 341. Vgl. auch Whitehead, *Process and Reality*, S. 184.

⁵⁸ Kim Young-Oak, *Armdaungwa Tzuham*, S. 59.

⁵⁹ Vgl. Kim Young-Oak, *Dongyanghak Otdeoke Halgeodshinga*, Seoul 1993, S. 51- 58. Der Titel bedeutet übersetzt „Wie kann man sich mit der ostasiatischen Wissenschaft beschäftigen“.

⁶⁰ Vgl. Kim Young-Oak, *Dongyanghak Otdeoke Halgeodshinga*, S. 49.

⁶¹ René Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie*, Hamburg 1992, S. 17.

den Versuch unternehmen, den Substanzgedanken zu retten, indem man die Substanz als Struktur eines einzelnen Gegebenen bestimmt. Dieser Versuch unterläge aber auch der Bedingung, dass das Gegebene von seinen Relationen getrennt und unabhängig existiert. Da aber das Gegebene nicht unabhängig von Zeit und Raum existiert, kann die Substanz nur als eine immanente Korrelationsstruktur erfasst werden. Dann verliert sie jedoch ihren Charakter, den man der lateinischen Bedeutung des Wortes entnehmen kann, etwas zugrunde liegendes zu sein. Wenn die Substanz nur als immanente Korrelationsstruktur verstanden wird, gilt der Begriff „Ich“, den Descartes als *res cogitans* definiert, auch nicht mehr. Das durch das „Ich“ definierte Subjekt entsteht aus der geschlossenen Atomisierung des Einzelnen, weshalb es von den Wechselwirkungen und den Relationen gegenüber der Welt abgeschnitten ist. Der Mensch taucht nur im Prozess der Zeit auf, nicht weil er aus einem Selbstprinzip heraus entstünde, sondern weil er aus den Korrelationen der Welt heraus hervorgeht. Nach Kim Young-Oak wird der Begriff „Ich“ nur als eine Selbstidentität inmitten der Ansammlung und Zerstreuung von „Ki“ gebildet und wieder aufgelöst.⁶² In der westlichen Tradition wird die Substanz als ein ewiges Sein im Gegensatz zu seinen veränderlichen Akzidenzien begriffen und das „Ich“ als ein unveränderliches Subjekt, ein Träger von Eigenschaften. Diese Begriffe, Substanz und Ich, leiten sich von dem Gedanken des Seins ab, der von etwas unveränderlichem ausgeht. Daher lehnt Kim Young-Oak auch den Seinsgedanken ab, weil ein bestimmtes Sein eine bestimmte Ansammlung inmitten der Wechselbewegungen von „Ki“ ist. Diese Ablehnung Kim Young-Oaks impliziert eine Logik des Werdens („logic of becoming“⁶³), durch die er das ganze Denken des Seins der westlichen Philosophie versucht aufzubrechen. Auf eine Frage hin, wie man ohne Etwas, das es gibt, überhaupt denken kann, antwortet er ironisch mit der Gegenfrage, wie – wenn diese Behauptung richtig wäre – die ostasiatische Philosophie überhaupt möglich sei.⁶⁴

Wenn „Mom“ als eine vorübergehende Gestalt oder als eine Form der Selbstidentität inmitten der Ansammlung und Zerstreuung von „Ki“ (auf chinesisch Ch'i: 氣) erklärt wird, sollte man danach fragen, was „Ki“ eigentlich bedeutet. Obwohl Kim Young-Oak keine direkte Definition für „Ki“ angibt, soll hier der Versuch unternommen werden, im Kontext der ostasiatischen Philosophie den Begriff zu klären. Er wurde ur-

⁶² Vgl. Kim Young-Oak, *Dongyanghak Otdeoke Halgeodshinga*, S. 68. Die Bedeutung von „Ki“ wird im Folgenden noch näher erläutert.

⁶³ Vgl. ebd., S. 64.

⁶⁴ Vgl. ebd.

sprünglich von Chang Tsai (張載, 1020-1077)⁶⁵ geprägt, der meinte mit „Ki“ das ganze Universum einheitlich erfassen zu können. In der chinesischen Philosophie begann sich das Yin/Yang-Schema in der Han-Dynastie (202 v. Chr. – 220 n. Chr.) zu entwickeln. Es sollte die Wechselbewegungen der Welt verdeutlichen und erfassen helfen. Bis zur Tang-Dynastie (618-907 n. Chr.) dominierten in China der Buddhismus und der Taoismus, während der Konfuzianismus in dieser Zeit eine geringere Rolle spielte. Ihm fehlte eine makrokosmische Erklärung, die der Buddhismus und der Taoismus bereits abgaben. Chang Tsai war der erste Konfuzianer, der in seinem Buch *Rechtes Auflichten* (正蒙)⁶⁶ „Ki“ als das Universumsprinzip vorstellte und damit die bis dahin bestehende Lücke schloss. Makroskopisch konnte er dadurch die Weltentstehung und Entwicklung erklären, mikroskopisch erlaubte ihm dieses Prinzip die Entstehung aller Geschöpfe bis hin zu ihrer Auflösung verständlich zu machen. M.E. bezeichnet „Ki“ in diesem Entwurf die Energie oder die Urkraft, welche durch ihre Dynamik alle Geschöpfe in der Welt ermöglicht. Durch die Dynamik von „Ki“ in Form der Ansammlung und Zerstreuung (聚散) werden Dinge gestaltet und aufgelöst.

Mit dem Begriff „Ki“ befasst sich Kim Young-Oak in seiner Philosophie, die er auch als „Ki-Philosophie“⁶⁷ bezeichnet. Mit Hilfe der „Ki“-Philosophie kann man das Entstehen von „Mom“ erklären und weiter fortführend, d.h. über Kim Young-Oak hinausgehend, auch das Prinzip von Einfühlung und Bewegung. Die Wahrheit, sofern sie vom Menschen erfasst wird, kann den psychophysischen Bedingungen der Menschen, d.i. „Mom“, nicht ausweichen. Daher plädiert er dafür, die psychophysischen Bedingungen als letzte Realität anzunehmen. Schon das chinesische Wort „Körper“ (體) veranschaulicht den weiter leitenden Ansatz des Begriffes „Mom“, weil dieses Wort nicht Räumlichkeit, sondern eine vorläufige Ansammlung von Energien impliziert. Dieses Zeichen „體“ verdeutlicht, das nicht nur den durch Dreidimensionalität bestimmten Körper, sondern auch Selbstidentität ausdrückt, welche in Bezug auf das Yin/Yang-Schema mit dem Zeichen der Funktion, d.i. „用“, zusammengesetzt wird. Erweiternd

⁶⁵ Chang Tsai ist „Ein Philosoph aus der Zeit der Nördlichen Song. [...] Er vertritt die Lehre von Tàì Xū Jí Qì [Ch'i; Ki] (太極卽氣; Uridee ist Luft). Qi (Luft) [氣: Ch'i; Ki] bestimmte er als die den Kosmos erfüllende Substanz. Auf Grund des pulsierenden Wandels von Qi bilden sich alle Dinge und Erscheinungen.“ (Lutz Geldsetzer/Hong Han-Ding, *Chinesisch-deutsches Lexikon der Klassiker und Schulen der chinesischen Philosophie*, S. 151.

⁶⁶ Chang Tsai, *Rechtes Auflichten / Cheng-meng*, übers. aus dem Chines., mit Einl. und Kommentar vers. und hrsg. v. Michael Friedlich/Michael Laeckner/Friedrich Reimann, Hamburg 1996.

⁶⁷ Kim Young-Oak, *Dongyanghak Otdeoke Halgeodshinga*, S. 38. Vgl. ders., *Dohol NonmunJib*, Seoul 1994, S. 21f.

wird „體“ als ‚Quasi-Substanz‘ oder ‚Quasi-Noumena‘ verwendet. Das „quasi“ soll darauf hinweisen, dass damit nicht die Dichotomie von Substanz und phenomena oder noumena und phenomena gemeint ist; „體“ besitzt niemals einen unveränderlichen Charakter, ist keine starre Substanz und kein unveränderliches Subjekt; „體“ ist nur eine vorübergehende Selbstidentität, die vorläufig im Fluss der Zeit auftaucht und wieder vergeht, die räumlichen Veränderungen unterworfen ist. Durch alle Dinge wird „體“ so veranschaulicht, dass die Dinge mit einer bestimmten zeitlichen und räumlichen Begrenzung auf der Erscheinungsebene auftauchen. Kim Young-Oak versucht „Mom“ durch „Ki“ zu erklären, da mit „Mom“ ein offenes organisches Einzelnes bezeichnet wird, welches durch Zerstreuung und Ansammlung von „Ki“ eine Selbstidentität erhält. „Mom“ bezeichnet damit sowohl eine anthropologische Konstante als auch zeitliche und räumliche Veränderungen. Im Prozess der Ansammlung und Zerstreuung von „Ki“ kommt „Mom“ eine zeitliche und räumliche Komponente zu: In der Zeit nimmt „Mom“ am Prozess der Bewegung von „Ki“ teil, wodurch „Mom“ von der Entstehung bis zur Auflösung durch die Bewegung von „Ki“ beschrieben werden kann. In seiner räumlichen Verfasstheit stößt „Mom“ auf ein Außen, dass es aufnehmen und verarbeiten kann. Durch seine zeitliche und räumliche Begrenzung stellt „Mom“ eine verkürzte Version des ganzen Universumsprozesses dar. Durch die biologische und kulturelle Evolution, die eine Teilbewegung dieses großen Prozesses ist, entwickelt sich „Mom“.

Ausdrücklich meint Kim Young-Oak, dass seine „Ki“-Philosophie auf die Erkenntnistheorie von „Mom“ abzielen wird.⁶⁸ Eine Bewegungsart von „Ki“ ist die innenorganische Empfindung des Menschen, die aus der Begegnung von „Ki“ mit „Mom“ entstanden ist. Diese innenorganische Empfindung hat einen direkten Zugang zum Denken, weil das Denken auf eine sinnliche Art der sinnlichen Reflexion reduziert wird; das Denken entsteht aus einer Ansammlung und Zerstreuung von „Ki“ in „Mom“. Während das Universum durch „Ki“ erklärt wird, bestimmt sich „Mom“ nicht nur in Hinsicht auf „Ki“, sondern auch in Hinsicht auf das Prinzip „Himmel und Erde“⁶⁹. Kim Young-Oak unterscheidet Himmel (天) und Erde (地) vom Universum (宇宙) und meint, sich dadurch von seinen Vorgängern absetzen zu können. In der chinesischen Schrift wird das Universum als eine Zusammensetzung von Raum (宇) und Zeit (宙) beschrieben und ist

⁶⁸ Aber er verschob die Ausführung dieses Plans und widmete sich der Erforschung der traditionellen ostasiatischen Medizin, womit er sich nun schon seit 15 Jahren beschäftigt.

⁶⁹ Aus den Aufzeichnungen der Schüler des Kim Young-Oak, *Dohol Seonseng Chungyong Gangyui*, Seoul 1995, S. 79-82. Der Titel „Dohol Seonsang Chungyong Gangyui“ bedeutet zu deutsch „die Vorlesungen über Chung Yung [中庸] von dem Lehrer Dohol [Kim Young-Oak]“.

deshalb mit Raum und Zeit gleichgesetzt; das Universum ist insofern unendlich, als es die Zeit und der Raum selbst ist. Im Gegensatz zum Universum versteht der Mensch unter Himmel und Erde eine begrenzte, umrissene Welt, weil ein Mensch aufgrund seiner psychophysischen Bedingtheit eine bestimmte begrenzte Bewegung von „Ki“ in sich trägt. Das Universum ist unendlich, aber Himmel und Erde sind begrenzt. Diese Begrenztheit entsteht nicht durch die Zeitlichkeit, sondern aus der Räumlichkeit heraus. Trotz der unendlichen Bewegung von „Ki“ bildet sich die begrenzte Räumlichkeit von Himmel und Erde in einer bestimmten Gestalt heraus. Zwischen Himmel und Erde stellt „Mom“ wegen seiner räumlichen Begrenzung eine bestimmte Gestalt dar, auch wenn „Mom“ makroskopisch gesehen nur eine vorübergehende Ansammlung von „Ki“ ist. Während das ganze Universum durch die Bewegung von „Ki“ einheitlich umfasst wird, schließt Kim Young-Oak von „Mom“ auf eine Begrenztheit, in der die Empfindung nicht in alle Richtungen zerstreut und zersplittert wird. Solange uns bewusst wird, dass das Gefühl zu „Mom“ gehört und zugleich „Mom“ eine psychophysische Begrenztheit inmitten der unendlichen Bewegung von „Ki“ ist, ist das organische Gefühl sowohl ein Veränderliches als auch Bedingtes, sofern die Bewegung mit „Ki“ zu tun hat. Inmitten dieser Wechselbewegung von „Ki“ gestaltet sich das organische Gefühl in der Erfahrung, in der ästhetischen Sensibilität.

Was Kim Young-Oak als ästhetische Sensibilität bezeichnet, ist das reflexive Vermögen des Gefühls. Seine These stößt nicht nur auf die moralische Ausdeutung von ren, sondern auch auf die neokonfuzianistische Erklärung der menschlichen Natur, die diese als Stille und die Begierden als Bewegung betrachtet.⁷⁰ Dieser Quietismus der Neokonfuzianer führt zum Rigorismus, wobei die Neokonfuzianer auf die Begierden verzichten, um moralische Perfektion zu erreichen. Aber im *Yo Kî* erklärt sich die Entstehung von Begierden daraus, dass die menschliche Natur als Stille durch die Bewegung aufgebrochen wird.⁷¹ Bezogen auf diesen Text mögen die Neokonfuzianer Recht haben, aber es ist dennoch fraglich, ob Konfuzius diesem Quietismus wirklich zugestimmt hätte. Noch liegt ein Rätsel in der Einsicht in die „Bewegung“, die im *Yo Kî* als etwas durchaus Verzichtbares erscheint, obwohl sie der chinesischen Philosophietradition nach, insbesondere im *Yi-jing*, dem *Buch der Wandlungen*, von großer Bedeutung

⁷⁰ Vgl. Kim Young-Oak, *Dohol Noner*, Bd. 3, S. 198-200.

⁷¹ *Yo Kî or Record of Music*, translated by James Legge, Section I, § 11: „It belongs to the nature of man, as from Heaven, to be still at his birth. His activity shows itself as he is acted on by external things, and develops the desires incident to his nature.“

ist. Dass auf sie nicht ohne weiteres verzichtet werden kann, zeigt sich auch darin, dass die chinesische Philosophie die Welt als etwas Bewegendes und Werdendes immer schon erfasst. Kim Young-Oak schlägt deshalb vor, die Beschreibung der menschlichen Natur als Stille nur als eine vorläufige Hypothese zu begreifen, sofern die Stille im *Yo Kî* nicht als Gegensatz zur Bewegung, sondern als die Stille der internen Bewegungen interpretiert wird. Deshalb wird hier die ästhetische Sensibilität als Einfühlung und Bewegung interpretiert, die auf die horizontale Dynamik des Gefühls verweist.

3. Einfühlung und Bewegung: die horizontale Dynamik des Gefühls

Die ästhetische Sensibilität beginnt auf der Ebene der Empfindung, aber sie systematisiert das Gefühl nicht (z.B. stufenweise als Differenzierung von Empfindung und Wahrnehmung). Alle Gefühle, die in der Begegnung mit der Welt hervorgerufen werden, nehmen direkt an den Wechselbewegungen teil, die als „Einfühlung und Bewegung“ bezeichnet werden. Die Zusammenziehung von Einfühlung und Bewegung, *gan-dong* (感動) im Chinesischen, wird verglichen mit der Zusammenziehung von Einfühlung und Stille (*gan-qing*: 感情), die sich entweder direkt auf das innere Vermögen oder auf ein passives Gefühl bezieht, im alltäglichen Sprachgebrauch als ein aktiveres Gefühl erfasst. Die Einfühlung (*gan*: 感) zeigt dabei den Zustand eines tief rührenden Gefühls an, das aus dem menschlichen Vermögen im Moment des Zusammentreffens mit der Welt entsteht. Die Bewegung (*dong*: 動) mit der das menschliche Vermögen als etwas Werdendes aufgefasst wird, weist auf den Übergang in einen anderen Zustand durch das Moment der Einfühlung hin. Daher bezeichnet die Zusammenziehung von Einfühlung und Bewegung ein empfindendes und zugleich bewegendes Vermögen des Menschen in der Begegnung mit der Welt.

Einfühlung und Bewegung, weil sie konzeptionell untrennbar miteinander verbunden sind, erklären, wie das menschliche Vermögen gegenüber der Welt reagiert und agiert. Mit ihnen steht das menschliche Vermögen der Welt nicht rein passiv, aber auch nicht rein aktiv gegenüber, sondern es schwankt unaufhörlich zwischen der Passivität und Aktivität; mit der Einfühlung akzeptiert der Mensch die Welt passiv, während er in der Bewegung aktiv auf die Welt reagiert. Ein aktiver und zugleich passiver Zustand von Gefühlen ist als externe Beziehung der Einfühlung und Bewegung erfassbar, in der sich das menschliche Vermögen auf die Welt bezieht. Zudem bringt die Einfühlung eine Einstimmigkeit hervor, durch die sich das menschliche Vermögen als Eines fühlt. Die

Bewegung dagegen beruht auf einer Trennung, durch die sich das menschliche Vermögen in einen anderen Zustand versetzt. Daher ist die Einfühlung und Bewegung einstimmig, sofern sie es dem Menschen erlaubt, sich in Einklang mit sich selbst und anderen zu fühlen, aber sie ist auch differenziert, weil sie den Menschen in verschiedene Zustände versetzt.

Die Einfühlung und Bewegung tritt in Form von Begierden auf, die mit Lust oder Unlust konotiert sind, wobei die menschliche Sensibilität in der Begegnung mit der Welt als Lust und Unlust systematisiert wird. Daher sind die Begierden nur Sachverhalte, die durch Einfühlung und Bewegung modifiziert wurden. Wenn Einfühlung und Bewegung unabdingbar verbunden sind mit Lust und Unlust, ist es fraglich, ob es irgendeine objektive Erkenntnis über einen Gegenstand geben kann. Was wir objektive Erkenntnis in diesem Zusammenhang nennen können, ist daher entweder ebenfalls grundsätzlich mit einer Lust- oder Unlustempfindung verbunden, auch wenn wir uns dessen nicht immer bewusst sein sollten, oder es ist einfach eine ideale Vorstellung, ebenso wie wir uns Gott als die erste Ursache allen Seins vorstellen.

Das Prinzip von Einfühlung und Bewegung formt nicht nur menschliche Sensibilität, sondern auch menschliches Verhalten. Analog zur Einfühlung und Bewegung treten auf sozialer Ebene Musik und *li* auf, wobei beide Elemente schon in Bezug auf das Werk *Yo Kî* erwähnt wurden.⁷² Musik bringt Eintracht hervor, während *li* Trennung bewirkt. Durch Musik werden Menschen gesellig, während durch *li* Menschen respektvoll miteinander umgehen.⁷³ Die Einfühlung und Bewegung entwickelt sich ausgehend von der Sensibilität, der Lust und Unlust, hin zum Verhalten durch *li* und Musik.

Durch die Einfühlung und Bewegung entwickelt sich zwischen Gefühlen eine horizontale Dynamik, die teils Verflechtungen, teils Distanzierungen von einigen Gefühlen ermöglicht. Extern, d.h. von außen betrachtet, wird diese Dynamik als ein Schwanken zwischen Passivität und Aktivität gegenüber der Welt wahrgenommen. Intern, d.i. aus einer Innenperspektive, tritt sie als Harmonie- und Distanzempfindung auf. In ihrer Wechselbeziehung ist also ein einstimmiges und zugleich distanziertes Moment enthal-

⁷² Vgl. *Yo Kî or Record of Music*, translated by James Legge, Section I, § 15: „Similarity and union are the aim of music; difference and distinction, that of ceremony. From union comes mutual affection; from difference, mutual respect.“

⁷³ Deutlich wird dabei, dass das Yin/Yang-Schema für die verschiedenen Stadien der Einfühlung und Bewegung ausgehend von der menschlichen Sensibilität bis zum menschlichen Verhalten prägend ist, wobei ich eingestehe, dass der Typus der chinesischen Philosophie als Yin/Yang-Schema zu kennzeichnen ist, unabhängig von den verschiedenen Richtungen, d.i. Buddhismus, Taoismus, Konfuzianismus usw.

ten. Die Einfühlung und Bewegung ist in dem Sinne „horizontal“, als sich Einfühlung und Bewegung ohne hierarchische Strukturierung vollziehen und sogar jegliche Hierarchie durchbrechen. Die horizontale Dynamik vom Gefühl wird leicht an diese oder jene Elemente ohne strukturelle Begrenzung geknüpft und überschreitet das vorherige System unaufhaltsam. Sie entgrenzt zudem die begrifflichen Entgegensetzungen, weil nach der chinesischen Philosophie diese bloß provisorischen Charakter haben.

[...] Therefore:

Being and non-being produce each other;

Difficult and easy complete each other;

Long and short contrast each other;

High and low distinguish each other;

Sound and voice harmonize with each other;

Front and back follow each other. (1:2)⁷⁴

Die Unterscheidungen zwischen dem Schwierigen und Leichten, dem Langen und Kurzen, dem Hohen und dem Niedrigen, dem Ton und der Stimme, dem Vorher und Nachher sind bloß vorläufige Bezeichnungen der Sprache, in der ein momentaner und beweglicher Zustand durch die sprachliche Aufspaltung ergriffen wird. „Dass das Lange und das Kurze sich aneinander messen“, bedeutet nicht, dass beide aus der eigenen Substanz miteinander vergleichbar sind, sondern dass beide wegen des Vergleichs unausweichlich als Begriffe entstanden sind. Das Lange wird als das Lange bezeichnet, sofern das Lange mit dem Kurzen verglichen wird. Aber wenn dieses Lange noch mit einem anderen längeren Langen verglichen würde, würde es nicht mehr als „das Lange“ bezeichnet werden können. Das Lange und das Kurze sind also relationale Begriffe. Gleiches trifft auf die Unterscheidungen zwischen Schwierigem und Leichtem, Hohem und Niedrigem, vorher und nachher, dem Ton und der Stimme zu. Diese sprachlichen Differenzierungen bergen die Gefahr, die Sprache selbst als etwas Festhaltbares anzunehmen, weil sie etwas Bewegliches in etwas scheinbar Festes verwandelt, d.h. dieses geradezu versteinern lassen. Die Sprache ist zwar ein unvermeidliches und wesentliches Mittel zur Vermittlung und Kommunikation, aber nicht ohne Grund stellt Lao Tse an den Anfang seines Buches *Tao-Tê-King* die Mahnung: „The Tao that can be told of is not the eternal Tao“.⁷⁵

⁷⁴ Lao Tse, *Tao-Tê-King*, in: Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, S. 140.

⁷⁵ Ebd., S. 139 (1. Buch, 1. Spruch).

Die horizontale Dynamik des Gefühls führt auch zu den so genannten höheren entgegengesetzten Prädikaten, wie schön oder hässlich, gut oder schlecht usw., die ebenfalls ein relationales Verhältnis bezeichnen.

When the people of the world all know beauty as beauty,

There arises the recognition of ugliness (wu: 惡: disliking).

When they all know the good as good,

There arises the recognition of evil (bushan: 不善; nicht gut). (1:2)⁷⁶

Bei Lao Tse ist der relativ gegensätzliche Begriff des Schönen nicht das Hässliche, sondern das Hassen (wu: 惡). Dieses Wort „惡“ im alten Text wird nicht als [e], sondern als [wu] gelesen, weil [e], das das Schlechte bedeutet, nur nach der Überlieferung des Christentums aus dem Gegensatzmuster von Gut/Schlecht entstanden ist.⁷⁷ Was ist wu? Es ist das Hassen, das Nicht-Mögen oder auch Unlust und wird bis hin zur Bedeutung des Hässlichen verwendet. Es existiert nicht als etwas Unabhängiges wie die Substanz, sondern ist ein Phänomen, das jemandem nicht gefällt und für diesen hässlich ist. „Wu“ taucht nur in Relation zum Schönen auf, denn nur bezogen auf dieses begreift man, was einem nicht gefällt oder was einem hässlich vorkommt, während das Schöne umgekehrt ebenso nur in Bezug auf das Hässliche begriffen werden kann. Deshalb sagt Wang Bi, das Schöne sei, was dem Geist anziehend gefällt, das wu sei, was dem Geist nicht gefällt.

Der (relative) Gegenbegriff zum Guten ist nicht das Schlechte, sondern das Nicht-Gute. In diesem Gedankengang ist von der absoluten Entzweiung des Guten vom Schlechten nichts zu spüren; hier wird nur auf die Relativität des Guten geachtet, daher kann die Negation des Guten, „bushan“ (不善), nicht mit den Worten das Schlechte, das Untüchtige oder „evil“ übersetzt werden, sondern es ist notwendig, die Negation des Guten wörtlich zu übernehmen. Diese einfache Negation soll ausdrücken, dass eine Substanz des Guten nicht auffindbar ist – es besteht nur in Beziehung auf das Nicht-Gute. Was kann sodann als gut bezeichnet werden? Lao Tse erwähnt nicht zuerst das Gute, sondern das Schöne und parallelisiert dann erst das Gute mit dem Schönen. Die Beziehung zwischen dem Guten und dem Schönen wird auf zweierlei Art und Weise betrachtet. Das Gute ist zunächst mit dem Schönen austauschbar: Das erste Gegensatzpaar, das Schöne und „wu“ (das Hassen: das Nicht-Mögen), wird in der Alltagssprache mit dem zweiten Gegensatzpaar, dem Guten und dem Nicht-Guten, verbunden. Norma-

⁷⁶ Ebd., S. 140.

⁷⁷ Vgl. Fn 20.

lerweise bilden das Gute und „wu“ ein Gegensatzpaar, das von dem Mögen und Nicht-Mögen bis hin zum Guten und Schlechten alles enthält. In der vorliegenden Arbeit wird zunächst das Schlechte vom Nicht-Guten abgesetzt. Das Schlechte ist als Nicht-Gutes zu verstehen, d.h. als Negation, wodurch es in Bezug zum Guten steht. Zudem ist es relativ. Dann bleibt noch das Gute, das mit „wu“ zusammenhängt. Das Gute ist die Kehrseite des „wu“, es ist nichts anderes als das Mögen. Daher lässt sich das zweite Gegensatzpaar auf das erste, d.h. das Gute/Nicht-Gute auf das Mögen/Nicht-Mögen, reduzieren. Im zweiten Schritt reduziert sich das Gute auf das Schöne, wodurch der Begriff des Schönen erweitert wird, weil das Gute, das durch die Einfühlung und Bewegung von Gefühlen begriffen wird, nichts anderes ist als die Kehrseite von „wu“, d.i. das Mögen. Alle ethischen Werte sind zu ästhetischen Werten wandelbar, können sogar auf ästhetische Werte reduziert werden. Lao Tse begreift das Schöne nicht nur als ästhetischen Wert, sondern auch als die Grundlage aller Wertlehre des Menschen.

Das Schöne ist also nicht nur grundsätzlich verbunden mit dem Guten, sondern es bildet allererst menschliche Werte aus. Ausdrücklich formuliert Kim Young-Oak, dass alle ethischen Werte auf alle ästhetischen Werte reduzierbar sind.

Evil as an antithesis to the Good does not exist.

All evil [e] is but a feeling of revulsion [wu], which is but a feeling of disharmony.

Evil is ugliness, and as such, is but an affordance of an occasion for beauty's emergence.

All ethical values can be transmogrified into aesthetic values.⁷⁸

Wenn das Schlechte als Gegensatz zum Guten nicht existiert, dann wird das Schlechte zu „wu“, zum Nicht-Mögen und Hässlichen, das einen Moment von Schönheit ausbildet. Das Schöne ist das Pendant zum Hassen, dem Nicht-Mögen. Die Abneigung im Nicht-Gefallen ist ein Moment des Hässlichen, in dem das Hässliche an der Oberfläche auftaucht, aber doch wieder in die Tiefe des Schönen abtaucht. Dieses Moment des Hässlichen fördert eine neue Dimension des Schönen zu Tage, wobei die horizontale Dynamik die relativ gegensätzliche Beziehung zwischen dem Hässlichen und dem Schönen durchbohrt.

Die horizontale Dynamik der Gefühle, die Einfühlung und die Bewegung, dringt durch die gegensätzlichen Unterschiede und Prädikate hindurch, indem sie auf diese Weise alle Gegensätze aufgreift. Was eigentlich in der horizontalen Dynamik abgelagert

⁷⁸ Kim Young-Oak, *Oullim Syncacophony*, S. 337.

wird, ist das Schöne, als die Grundlage aller menschlichen Werte. Ebenso hängt das Schöne als die Grundlage aller menschlichen Werte mit der Wahrheit zusammen.

If beauty were to be excluded, even truth could not be the object of good and bad.

Truth is of value to us only because beauty exists. And without truth, beauty could only be vulgar.

Without beauty, truth would only be trivial.⁷⁹

Wenn die Wahrheit uns am erstrebenswertesten erscheint, muss auch unser Schönheitsempfinden in die gleiche Richtung verweisen. Ansonsten hätte man Schwierigkeiten, zu erklären, warum das menschliche Vermögen unaufhörlich nach der Wahrheit strebt. Die Wahrheit steht am Ende, da, wo das Schöne wirklich schön ist, aber auch am Anfang, da, wo das Schöne nur empfunden wird als schön. Was bedeutet hier Wahrheit? Sie ist nichts anderes als die Natur, d.i. „What-is-so-of-itself“, eine vollständige Verwirklichung der Seinsweise: Die Wahrheit ist kein Beurteilungskriterium der Welt (ob das Objekt tatsächlich wahr ist), sondern ein Ergreifen des Erscheinungsmoments von Welt, wie die Welt wirklich existiert. Die Natur, hier als Wahrheit zu verstehen, zeigt sich auf zwei Ebenen, einmal da, wo sich der Ursprung der Welt befindet und zum anderen da, wo das natürliche Auftauchen der Welt ohne Absicht geschieht. Wie die Welt eigentlich ist, erklärt sich durch das Nichts oder die Leere. Vermutlich ist das Nichts als die substanzlose Seinsweise der Welt zu bezeichnen, wobei die Leere die Abstraktion der Fülle ist. Wie der Mensch eigentlich sein soll, wird mit Nicht-Tun (wu-wie: 無爲: without action; tatloses Tun, Ohne-Tun) umschrieben. Das Nicht-Tun ist nicht im Sinne einer Handlungslosigkeit zu verstehen, sondern als die natürliche Hervorbringung einer Handlung ohne lasterhafte Absicht. Die Wahrheit taucht nur dann auf, wenn einem Menschen das Nicht-Tun gelingt und die Welt als das Nichts erkannt und das Leben als das Leere betrachtet wird.

Was eigentlich schön ist, ist verbunden mit der ursprünglichen Seinsweise, wie etwas eigentlich als solches existiert. Die horizontale Dynamik des Gefühls, die Einführung und Bewegung, ist dabei gerade die Methode, mit der die Welt als substanzlose erfasst werden kann, und die lehrt, das Leben außerhalb bestimmter Werte zu betrachten. Die Einführung und Bewegung dringt durch die gegensätzlichen Unterscheidungen und die kristallisierten Werte hindurch, um die Schönheit als Grundlage aller menschlichen Werte aufzuzeigen. Diese Schönheit, sofern sie nur nach der Einführung und Bewegung verfolgt wird, kann nichts anderes sein als „What-is-so-of-itself“.

⁷⁹ Ebd.

4. Die immanente Regulierung des Gefühls durch Einfühlung und Bewegung

Inmitten der Ansammlung und Zerstreuung von „Ki“ behält „Mom“ kontinuierlich seine psychophysische Verfassung, weil „Mom“ als eine menschliche Anordnung der Einfühlung und Bewegung inmitten der Bewegung von „Ki“ systematisiert wird. Einerseits bleibt ein Mensch gegenüber der Welt in dem Maße offen, wie die Einfühlung und Bewegung endlos Verbindungen zur Welt herstellen und wiederum diese fortwährend auflösen kann. Auf der anderen Seite beschränkt sich ein Mensch auf eine bestimmte Anordnung, weil die Einfühlung und Bewegung vom Organischen, d.i. „Mom“, geprägt ist. Obwohl sich die Einfühlung und Bewegung ohne Hierarchisierung bildet, zerstreut und zersplittert sie, weil sie zu „Mom“ gehört und von „Mom“ reguliert wird, nicht überall. Als ein Beispiel dafür nimmt Kim Young-Oak das System der Homöostase.⁸⁰ Die Temperatur des menschlichen Körpers beträgt normalerweise 37°C, egal ob es kalt oder warm ist. Die Kontinuität und die Konstanz dieser Temperatur verhalten sich gemäß des Mechanismus der Homöostase. Wenn es für den Körper kalt ist, verengt sich die Haut, um so wenig Wärme wie möglich zu verlieren. Wenn es warm ist, weiten sich die Poren der Haut, um Wärme abzugeben. Diese kontinuierliche und konstante Regulierung der Körpertemperatur ermöglicht es dem Menschen, sich einer breiten Lebenswelt anzupassen, während z.B. poikilotherme Tiere nur in einer bestimmten Umwelt leben können. Auf ganz ähnliche Weise reguliert sich das gesamte System von „Mom“, d.h. es passt sich einer Situation an, und erhält so eine eigene Kontinuität unter veränderlichen und beweglichen Bedingungen.

Das Gefühl wird im klassischen Buch der Konfuzianer, das den Titel *„Lehre von der Mitte“* (*Chung Yung*: 中庸) trägt, in vier Empfindungen eingeteilt: Freude, Ärger, Trauer und Genuss. Die Freude und der Genuss gehören den „optimistischen“ Gefühlen an („optimistic sentiments“), während die Trauer und der Ärger den „pessimistischen“ Gefühlen („pessimistic sentiments“) zuzuordnen sind.⁸¹ Nach der „Himmel/Erde Kosmologie“ (T'ien Ti Cosmology)⁸² gehören die Trauer und der Ärger dem Himmel an, wohingegen die Freude und der Genuss als das Gefühl der Erde bezeichnet werden.

⁸⁰ Vgl. Aus den Aufzeichnungen der Schüler des Kim Young-Oak, *Dohol Seonseng Chungyong Gangyui*, S. 196-201.

⁸¹ Ebd., S. 116.

⁸² Ebd.

Zudem wird jedes Gefühl – Lee Jeh-Ma folgend, auf den sich Kim Young-Oak in seiner Darstellung der „visceral feelings“⁸³ bezieht – einem inneren Organ zugewiesen – die Trauer der Lunge, der Ärger der Milz, die Freude der Leber und der Genuss den Nieren. Die Freude beispielsweise steht in engem Verhältnis zum Verdauungsorgan Leber, weil das Essen als eine große, irdische Freude geschätzt wird. Mit dem Genuss sind die Nieren verbunden, weil sie mit dem sexuellen Verkehr in Zusammenhang gebracht werden. Auf diese Weise hängt das Gefühl mit den inneren Organen zusammen und es zeigt sich, dass die Regulierung des Gefühls schon in den inneren Organen von „Mom“ stattfindet. „Mom“ ist ein Feld der immanenten Regulierung des Gefühls, gleichzeitig zeigt „Mom“ aber auch das Niveau derselben an. Dem Philosophen steht damit eine neue Aufgabe bevor, er muss sich nicht mehr nur als Systematiker des Wissens bewähren, sondern soll ein Gelehrter der Humanität im konfuzianistischen Sinne sein; er muss klären, inwieweit ein Maß an immanenter Regulierung der Einführung und Bewegung durch „Mom“ bewiesen werden kann.

Weiterhin wird „Mom“ im Folgenden als ein offener Organismus des Einzelnen inmitten der Zerstreuung und Ansammlung von „Ki“ definiert. Dieser offene Organismus wird durch die Leiblichkeit begrenzt. Die Begrenztheit weist wiederum auf die Notwendigkeit der Regulierung des Gefühls hin, weil nur das Gefühl, das aus „Mom“ heraus entstanden ist, kontinuierlich und wiederholt umgesetzt werden und zur ästhetischen Sensibilität entwickelt werden kann.

Die Regulierung des Gefühls bezeichnet die klassische Schule der Konfuzianer als „equilibrium“ (中), das als Leitlinie für das Gefühl genommen wird. Für Konfuzius meint „equilibrium“ (中) nicht das Ausbalancieren zwischen erscheinenden Gefühlen, sondern es steht für die interne Modulation vor der Erscheinung des Gefühls.⁸⁴ Daher darf man „equilibrium“ auch nicht mit der ‚Mitte‘ von Aristoteles verwechseln, weil diese Mitte durch das Ausbalancieren zwischen zwei polaren Handlungen gewonnen wird. Während „equilibrium“ von der immanenten Regulierung des Gefühls handelt,

⁸³ Kim Young-Oak, *Oullim Syncacophony*, S. 341.

⁸⁴ Vgl. Das erste Kapitel im *Chung Yung* (the doctrine of the Mean) lautet: „Before the feelings of pleasure, anger, sorrow, and joy are aroused it called equilibrium (chung, centrality, mean) [中]. When these feelings are aroused and each and all attain due measure and degree, it is called harmony [和]. Equilibrium is the great foundation of the world, and harmony its universal path. When equilibrium and harmony are realized to the highest degree, heaven and earth will attain their proper order and all things will flourish.“ (*Chung Yung*, in: Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, S. 98.) In *Lunyu* 20:1 ist von equilibrium [chung: 中] die Rede: „Yáo said, ‘Oh! you, Shun, the Heaven-determined order of succession now rests in your person. Sincerely hold fast the due Mean [equilibrium: chung: 中].’“

liegt die ‚Mitte‘ des Aristoteles auf der Erscheinungsebene der menschlichen Handlungen. Im klassischen Konfuzianismus werden die Probleme auf der Erscheinungsebene, d.h. außen, durch den Begriff der „Harmonie“ (和) behandelt bzw. einer Lösung zugeführt. Damit ist nicht das Ausbalancieren zwischen zwei polaren Handlungen gemeint, sondern eine Anpassung an die äußeren Umstände angesprochen, das Erzeugen eines äußeren Einklangs.

Die Einfühlung und Bewegung geht also auf zwei Arten der Regulierung zurück, auf „equilibrium“ und Harmonie. Sie geht vom „equilibrium“ aus, wobei „Mom“ die immanente Regulierung des Gefühls, dem Mechanismus der Homöostase ähnlich, durchführt. Die Einfühlung und Bewegung tritt nach außen und kommt auf einer äußeren Ebene zur Erscheinung, auf der die Harmonie als externe Regulierung fungiert, die zwischen Einfühlung und Bewegung eine situationsangemessene Modulation vollzieht. Obwohl die Einfühlung und Bewegung aus „equilibrium“ entsteht, wird sie nicht uniformiert, weil „equilibrium“ nicht von außen reguliert wird, sondern – wie unter einem Mikroskop – das Gefühl sorgfältig sortiert und transformiert. Im Prozess erreicht „equilibrium“ sein Ziel, indem es eine Kontinuität in den Rhythmus von Übermaß und Mangel des Gefühls hineinbringt. Diese Kontinuität der Einfühlung und Bewegung mag zwar, von außen gesehen, flach und fade erscheinen, aber sie entsteht gerade aus den unaufhörlichen Schwankungen zwischen Übermaß und Mangel des Gefühls. Sie kann keinen wirklichen Einklang mit den Situationen herstellen, weil Einfühlung und Bewegung nur im Inneren sich vollziehen und einen inneren Einklang herstellen, der nach außen erst durch die Harmonie an jede Situation angepasst werden muss.

Das Erscheinen der Einfühlung und Bewegung kann man mit li und Musik gleichstellen, wobei diese als die sozialen Erscheinungen der ästhetischen Sensibilität definiert werden können; li differenziert und distanziert das soziale System und die kulturelle Entwicklung, während Musik Sympathie, Einklang, Zusammenhalt und Nähe hervorruft. Wenn sich eine Gesellschaft stark an li orientiert, kommt die Gesellschaft zu einer strengen Strukturierung, wodurch der private Wunsch von dem kollektiven Drang ausgebeutet wird. Bei einer einseitigen Tendenz zur Musik hingegen entwickelt sich die individuelle Neigung ohne Berücksichtigung des gesellschaftlichen Zusammenlebens, damit wird die Gesellschaft von der individuellen Neigung ignoriert. Zwischen li und Musik reguliert die Harmonie, nicht um die Einfühlung und Bewegung rechtzeitig umzusetzen, sondern um eine mit der Zeit angemessene Einfühlung und Bewegung zu verwirklichen.

Das menschliche Unglück kommt – so die Ansicht des Konfuzianismus – von dem Aufbrechen von „equilibrium“, weil damit ein Übermaß oder ein Mangel des Gefühls verursacht wird. Daher zielt die konfuzianistische Ausbildung erst auf die interne Regulierung des Gefühls, wobei „equilibrium“ die Kontinuität innerhalb des Rhythmus’ des übermäßigen und mangelnden Gefühls herstellen soll. In der Herausbildung der Harmonie geht es um mehr als in der Ausbildung von „equilibrium“, weil die Harmonie mit den Umständen komplex verflochten ist, während sich „equilibrium“, an der Forderung nach einer immanenten Regulierung orientiert. Die Harmonie ist nicht nur von der ästhetischen Sensibilität abhängig, weil sie das an die Situation angemessene Maß bildet, in dem li und Musik miteinander zusammenwirken, sondern auch von der Situation. Die immanente Regulierung des Gefühls wird durch „equilibrium“ und Harmonie bewirkt, wobei die ästhetische Sensibilität ausgebildet wird, um „equilibrium“ und Harmonie zu erlangen. Die Harmonie beansprucht aber noch mehr als nur Sensibilität, weil sie ein den Umständen angemessenes Verhalten verlangt. „Equilibrium“ befindet sich in „Mom“, wo die immanente Regulierung des Gefühls seinen Ort findet. Die ästhetische Sensibilität ist der Harmonie zuzuordnen, weil sie insbesondere die Angemessenheit mit der Situation verlangt.

II Li und Musik

Die ästhetische Sensibilität kann jeder erreichen

Inwiefern ren (ästhetische Sensibilität) als das innere Vermögen des Menschen verstanden werden kann, muss im *Lunyu* geprüft werden. „The Master said, „By nature, men are nearly alike; by practice [習: durch Gewohnheit⁸⁵], they get to be wide apart.“ (17:2) Der Natur nach ähneln sich die Menschen, in ihren Gewohnheiten gehen sie jedoch weit auseinander, so Konfuzius. Worin besteht aber die Ähnlichkeit der menschlichen Anlagen? Und warum unterscheiden sie sich in ihren Gewohnheiten? Konfuzius stellt die Gewohnheit als eine nachträgliche Errungenschaft des Menschen den angeborenen Eigenschaften gegenüber. Daraus kann man schlussfolgern, dass die natürlichen Anlagen durch Gewohnheiten verändert werden. Eine Gewohnheit leitet sich weder aus dem Verstand noch aus der Vernunft ab, weil beide Erkenntnisvermögen eine scharfe Unterscheidung vom Gewöhnlichen voraussetzen. Sie entspringen der Sinnlichkeit oder der Sensibilität, die eine sukzessive Entfaltung zur Gewohnheit ermöglichen. Nicht die Sensibilität überhaupt, sondern insbesondere die ästhetische Sensibilität ist für Konfuzius eine allen Menschen gemeinsame Anlage.⁸⁶ Jeder Mensch besitzt die Fähigkeit der ästhetischen Sensibilität; er mag sie nicht immer gebrauchen, aber die Anlage dazu ist ihm mitgegeben. Wie kann er aber diese ästhetische Sensibilität in Tugend verwandeln? Wie ist sie richtig zu gebrauchen? Theoretisch lässt sich dies auf die einfache Formel bringen: das Gefühl wird durch die horizontale Dynamik von Einfühlung und Bewegung erfasst. Aber die Verwirklichung dieser einfachen Formel, der Übergang vom Gefühl zur Einfühlung und Bewegung, bedarf mühsamer und strenger Einübungen, die nicht nur Transformationen der Verhaltensweisen und der Lebensweise, sondern auch des Unbewussten mit sich bringen. Diese Übungen bestehen im Erkennen von li und Musik⁸⁷ – so der Vorschlag von Konfuzius. Durch sie kann die angeborene Mög-

⁸⁵ Die Übersetzung von James Legge, obwohl sie m.E. verglichen mit anderen eine bessere Übersetzung darstellt, ist sie hier nicht befriedigend. Ganz wörtlich bedeutet das Zeichen 習 entweder Übung (Übersetzung von Richard Wilhelm), die pädagogisch gewendet auch Erziehung (Übersetzung von Ralf Moritz) einschließt, oder Gewohnheit (Übersetzung v. Verf.). Da dieses chinesische Zeichen sowohl auf einen absichtlichen als auch unbeabsichtigten Erwerb hinweist, scheint mir das Wort Gewohnheit angemessener zu sein.

⁸⁶ The Master said, „[...] Is any one able for one day to apply his strength to virtue [chinesisches Schriftzeichen für ren einfügen: ästhetische Sensibilität] I have not seen the case in which his strength would be insufficient. Should there possibly be any such case, I have not seen it.“ (4:6)

⁸⁷ Vgl. (16:13).

lichkeit der ästhetischen Sensibilität in der Gewohnheit realisiert werden. Demnach sind li und Musik äußerliche Ausdrucksformen der ästhetischen Sensibilität, während die ästhetische Sensibilität auf das innere Vermögen des Menschen bezogen ist. Letztere wird durch li und Musik hergestellt, in Wechselbeziehung mit ihnen entwickelt und in der Wirklichkeit als Wechselwirkung zwischen li und Musik realisiert. Bevor im folgenden dieser Entwicklungsprozess auf der Erscheinungsebene konkretisiert wird, soll zunächst kurz sowohl die Bedeutung von li und Musik als auch das Verhältnis der beiden zur ästhetischen Sensibilität skizziert werden, um etwas mehr Klarheit in die verschiedenen Übersetzungs- und Deutungsmöglichkeiten zu bringen.

Die Bedeutung von Li

Li kann inhaltlich in zweifacher Hinsicht gedeutet werden. Einerseits ist darunter eine durch sich selbst oder von den Sitten her regulierte Verhaltensweise zu verstehen, die auf das Subjekt bezogen ist. Andererseits werden damit aber auch politische und religiöse Rituale bezeichnet, die auf die Gesellschaft bezogen sind. Wenn man sich gemäß li verhält, führt man seine Handlungen nach einem Maß aus, das aus der Moral oder aus den Sitten entstanden ist. Aber dieses Maß ist für Konfuzius kein externes, sondern ein internes Kriterium, sofern Moral und Sitten in der immanenten Regulierung des Gefühls ihren Ausgangspunkt finden. Dieses Verfahren, einen internen Maßstab zu bestimmen, dient der formalen Abgrenzung von einer trivialen li-Vorstellungen, welche li der bloßen äußerlichen Funktionen nach mit dem Gesetz oder der Regelung gleichsetzen. Wie man mittels der immanenten Regulierung des Gefühls zur Moralität und Sittlichkeit gelangt, wird mit dem Begriff des Selbstprinzips shu, dargestellt. Das Subjekt, das in der immanenten Regulierung moralisch und sittlich geprägt wird, kümmert sich nicht nur um sein eigenes Leben, sondern auch um einen allgemeinen Glückszustand der Menschheit, den es zu erreichen gilt. Den Weg dahin erklärt Konfuzius mit Hilfe der Ritualisierung der vier wichtigen Lebenszustände, die im Vergleich mit der subjektiv-orientierten Erklärung der Moral und der Sitten als eine immanente Regulierung der allgemeinen Lebensweise der Menschen in der Kultur anzusehen ist.

Sofern li entweder Moral, Sitte oder Ritual bedeutet, sind damit differenzierende und zugleich bewegende Mechanismen der Gesellschaft gemeint, die hinsichtlich der Regulierung eine fortwährende Bewegung in Gang setzen und hinsichtlich bestehender Regelungen einen differenzierenden Effekt haben. Diesen bewegenden Mechanismen wohnt die Einfühlung und Bewegung inne, weil li eine äußerliche Teilerscheinung der

ästhetischen Sensibilität ist. Die beiden Bedeutungen von li sollen untersucht werden, indem aufgezeigt wird, wie die Einfühlung und Bewegung in der Moral und der Sitten realisiert wird.⁸⁸

Gewöhnlicherweise wird angenommen, dass die komplizierten Sitten oder Rituale in Ostasien von Konfuzius stammen. Teilweise mögen sie auf den Konfuzianismus zurückführbar sein, wie er durch die Nachfolger des Konfuzius, aber keinesfalls von Konfuzius selbst, geprägt worden ist. Die Grundintuition des Konfuzius, die meiner Meinung nach die immanente Regulierung des Subjekts und der Kultur ist, ist weit von dem herkömmlichen Verständnis der Konfuzianischen Lehre entfernt. Beim Lesen von *Lunyu* muss man darauf achten, welche Rede tatsächlich ihm zugeordnet werden kann und welche nicht. Die meisten originalen Textverweise auf Konfuzius beginnen mit der Anmerkung „Konfuzius sprach“ oder „der Meister sprach“ und nur diese Textpassagen können in der Rekonstruktion und Interpretation der Aussagen berücksichtigt werden. In diesen Gesprächen wird li meistens mit der Musik verknüpft.

Die Bedeutung der Musik

Während li Moral, Sitte und Ritual als die immanenten Regulierungen des Gefühls darstellt, hängt die Musik eng mit der Grundlage Gefühl zusammen. Im Einzelnen erzeugt sie teils eine emotionale Erregung, bezogen auf die Gemeinschaft aber stellt sie einen Einklang zwischen den Menschen her. Dem chinesischen Schriftzeichen für Musik [樂] kommt eine zweifache Bedeutung zu: Musik im engeren Sinne ist eine Kunstform, im erweiterten Sinne bezeichnet sie aber auch Freude und Genuss und ist somit ein Gefühlszustand. Traditionell spielt die Musik in China eine wichtige Rolle innerhalb der Gesellschaft, weil sie als eine hervorragende Methode zur Ausübung von Herrschaft gilt, wodurch eine einheitliche Stimmung im Volk hervorgerufen werden kann. Da das Zeichen aber auch Freude oder Genuss bedeutet, stellt die Musik ebenso eine Methode dar, beide Gefühle im Einzelnen zu erzeugen. Dem durch die Musik hervorgebrachten Einklang zwischen den Menschen in der Gesellschaft entspricht nicht nur der Wille der guten Herrscher, sondern damit ist gleichzeitig auch die Freude der Beherrschten verbunden. Diese zweifache Bedeutung der Musik kann man auch bei Konfuzius veran-

⁸⁸ Leider konnte das Ritual als eine immanente Regulierung der allgemeinen Lebensweise der Menschen in der Kultur nicht behandelt, weil die Konzentration von Anfang an auf der Sphäre des Subjekts lag.

schaulichen. Er thematisiert die Musik nicht nur als Methode zur Ausübung von Herrschaft, auch als Methode zur Entwicklung der ästhetischen Sensibilität.⁸⁹

Die Musik hilft dem Menschen, einerseits sein Gefühl ohne Verkehrung und Hemmung auszudrücken und andererseits mit anderen mitzufühlen, indem die Grenzen des Einzelnen überschritten werden. Ohne eine ungehemmte Bewegung des Gefühls kann man keinen Bezug zum eigenen Gefühl herstellen; und ohne Einfühlung kann man einen praktischen Vollzug einer Handlung nicht erreichen, weil sie immer auf irgendeine Weise personen- und situationsgebunden ist. Die Einfühlung ermöglicht es, nachzuvollziehen, was eine andere Person möchte oder auch nicht möchte, und wie sich eine Situation im Handlungsmoment auswirkt. Der Mensch, der in sich einen Selbstbezug des Gefühls und nicht eine Selbstbeharrung auf das Gefühl findet, enthält unmittelbar die ästhetische Sensibilität. Das heißt, dass nicht li sondern die Musik für Konfuzius den Selbstzweck der ästhetischen Sensibilität verdeutlicht, weshalb sie auch erst am Ende der Arbeit behandelt wird, um zu verdeutlichen, dass die moralische und sittliche Entwicklung des Menschen erst in der Musik vollständig realisiert werden kann. Derjenige, der sich in li einübt, bemerkt, dass ihm ein Sensorium fehlt, welches es allererst ermöglicht, eine der Situation angemessene sittliche Handlung zu vollziehen. Dieses Sensorium ist die ästhetische Sensibilität, die durch die Musik entwickelt wird, weil sie das Innere mit dem Äußeren unmittelbar verbinden kann. Deshalb steht li in einem Abhängigkeitsverhältnis zur Musik, die ihrerseits li bedarf, damit der Ausgangspunkt, das Bemerkten des fehlenden Sensoriums, erst gefunden werden kann.

Die Wechselbeziehung von Li und Musik

Während li von der Mannigfaltigkeit des Menschen handelt, wird mit der Musik die Ähnlichkeit der Menschen thematisiert. Sie sind einander ähnlich, weil sie zu ren fähig sind und Einfühlung und Bewegung besitzen. Hingegen unterscheiden sich die Menschen voneinander, weil sie ren graduell unterschiedlich realisieren können und die Einfühlung und Bewegung unterschiedlich verwirklichen. Während mit der Musik die Frage nach dem *was*, d.h. was das Subjekt seiner Natur nach ist und was es durch die ästhetische Sensibilität verwirklicht, beantwortet wird, erklärt sich mit li, *wie* sich der

⁸⁹ Unter Musik versteht Konfuzius nicht nur das Musizieren im eigentlichen Sinne, er zählt auch die Poesie dazu, ebenso wie die Wechselwirkung zwischen li und Musik dazugehört. Vgl. „It is by the Odes that the mind is aroused. It is by the Rules of Propriety that the character is established. It is from Music that the finish is received.“ (8:8) (Fußnote müsste viel früher kommen, vielleicht im Anfangskapitel, oder sogar in den Text aufgenommen werden!! Mit Verweis auf spätere Kapitel)

Mensch zur ästhetischen Sensibilität entwickelt. Daraus lässt sich ableiten, warum mit Kim Young-Oak ren, wie es im *Lunyu* beschrieben wird, als *ästhetische* Sensibilität definiert wurde und nicht als einfache Tugend. Obwohl Konfuzius li und Musik für zwei Pole hält, beschreibt die Musik die Grundlage Gefühl und den Zweck der ästhetischen Sensibilität. Alles, was für Konfuzius grundlegend und vollkommen *ist*, ist nicht li, sondern die Musik. Hingegen können mit li die *Prozesse* der ästhetischen Sensibilität beschrieben werden. Diese verdeutlichen sich sowohl in der ethischen als auch sittlichen Entwicklung des Menschen. Für die Gewinnung der ethischen Perspektive ist der Übergang vom Gefühl, dem Mögen und Nicht-Mögen, zur Einfühlung und Bewegung, die ohne Verkehrung und Hemmung die Dynamik des Gefühls praktiziert, entscheidend. Bei der sittlichen Entwicklung des Menschen geht es eher darum, wie ein Kind durch die sittliche Erziehung und Prägung seitens der Familie, durch öffentliche zwischenmenschliche Beziehungen und der politischen Freundschaft zur ästhetischen Sensibilität gelangt. Diese Dimension kehrt letztlich wieder zur Musik zurück, weil sie in der Wirklichkeit die Realisation der ästhetischen Sensibilität erst ermöglicht.

1. Li

1.1. Das Selbstprinzip shu

Etwas Neues kommt nur in Kontrast mit Etwas Altem zustande. Durch die Erklärung von li durch Kim Young-Oak lässt sich in der Gegenüberstellung mit dem Prinzip – „chung-shu“ [忠恕] – ein Irrtum aus dem Weg räumen, der sich auf eine triviale Vorstellung von li stützt, die auf ein externes Maß rekurriert. Dieses ist herkömmlicherweise mit der Intersubjektivität verknüpft, die mit „chung-shu“ zustande kommt.

Bevor ich im Einzelnen in der Interpretation des *Lunyu* auf die Unterscheidung „chung-shu“ und shu eingehe, möchte ich zunächst meine Position deutlich darstellen. M.E. beruht der Gedankengang des Konfuzius nicht auf einer Intersubjektivitätsvorstellung, sondern geht allein von einer Subjektivitätsperspektive aus, was bedeutet, dass der Maßstab für ethisches Verhalten ausschließlich vom Selbstbezug des Menschen ausgehend bestimmt ist, d.h. als Immanenz des subjektiven Maßes gedacht werden muss, weil die Harmonie, d.i. die externe Regulierung, nur durch die Selbstidentifizierung des eigenen Maßes mit der Welt ermöglicht wird und durch das Einwirken des eigenen Maßes in der Welt verwirklicht wird. Dieser interne Maßstab ist die immanente Regulierung

des Menschen. Dennoch könnte man fragen, worin die externe Regulierung dann besteht.⁹⁰ Diese ist kein eigener extern existierender Maßstab, sondern besteht nur in einer vom Menschen ausgehenden Regulierung, die sich in der Erscheinung oder in der Gesellschaft zeigt bzw. sich dort verwirklicht. Die Harmonie entsteht, indem die immanente Regulierung des Menschen nach außen erweitert und gleichsam an der Außenseite des Menschen realisiert wird. Mit anderen Worten: Ohne immanente Regulierung gibt es keine externe Regulierung, sie ist eine erweiterte immanente Regulierung. Die Harmonie, die sich ausschließlich auf die Wirklichkeit bezieht, ist nicht das Feld, in dem allein li anzusiedeln wäre. Vielmehr verwirklicht sich hier die Wechselwirkung in Bezug auf li und Musik. Im Folgenden soll nun der Übergang vom intersubjektiven Prinzip shu in „chung-shu“ (忠恕) zum Selbstprinzip shu dargestellt werden.

Um zu beweisen, dass „chung-shu“ (忠恕) sich nicht wie ein roter Faden durch die Konfuzianische Lehre zieht, soll mit Hilfe von Kim Young-Oak zunächst das Konzept sowohl auf textkritische als auch auf gesellschaftspolitische Weise kritisiert werden. Anschließend wird der Vorschlag von Kim Young-Oak aufgenommen, shu als Prinzip des Lunyu zu deuten, weshalb der Übergang von „chung-shu“ zu shu (恕) näher zu erläutern ist. Mit Kim Young-Oaks Textanalyse lässt sich zeigen, dass „chung-shu“ eine nachträgliche und zusätzliche – sowohl im theoretischen als auch praktischen Sinne – Systematisierung des Konfuzianismus darstellt. Das Gespräch, das diesen Streitpunkt verdeutlicht, lautet folgendermaßen:

The Master said, „Shan, my doctrine is that of an all-pervading unity (一以貫之)“ The disciple Tsang replied, „Yes.“ The Master went out, and the other disciples asked, saying, „What do his words mean?“ Tsang said, „The doctrine of our master is to be true to the principles of our nature [chung: 忠] and the benevolent exercise of them to others [shu: 恕], this and nothing more.“ (4:15)

Aufgrund des letzten Satzes wird „chung-shu“ seit zwei Millionen Jahren als der Leitgedanke des Konfuzius angesehen. Dieser wird insbesondere von Zhu Xi (1130-1200), ein Vertreter des Neukonfuzianismus, metaphysisch systematisiert. Gemäß seinem Schema von Gestalt und Funktion interpretiert er „chung“ als Gestalt und shu als Funktion. Diese Dichotomie läuft in folgender Weise weiter: in Bezug auf „Himmel und Erde“ steht „chung“ für den Himmel, shu für die Erde; in ethischer Perspektive handelt „chung“

⁹⁰ Die immanente Regulierung, die in Bezug auf das Buch *Lehre von der Mitte* (*Chung Yung*: 中庸) dargestellt wurde, hantiert mit den Prinzipien „equilibrium“ (中) und „Harmonie“ (和): Mit „equilibrium“ lässt sich die Mäßigung des Gefühls als interne, immanente Regulierung beschreiben, während die Harmonie, die als eine externe, immanente Regulierung fungiert, eine an die Situation angepasste Angemessenheit darstellt.

von der inneren Tugend des Menschen und shu von der vom Menschen ausgehenden Berücksichtigung anderer. Solange shu nur in Zusammenstellung mit „chung“ gedacht wird, bezieht sich shu nur auf eine von außen bezogene Funktion.

Kim Young-Oak widerlegt diese Ansicht durch eine einfache Argumentationskette: Der o.a. Dialog sei eine Fiktion des konfuzianistischen Dogmatismus. Da Tsang Tzu 46 Jahre jünger als Konfuzius war, könne er nur kurz vor dem Tod des Konfuzius in dessen Lehre getreten sein und in dieser kurzen Zeit hätte es nicht passieren können, wie das obige Zitat zu suggerieren versucht, dass der noch junge Schüler von seinem Meister über so wichtige Dinge belehrt wird. Ebenfalls unmöglich sei, dass Tsang Tzu bereits seine eigene Schule begründet hatte, was durch die höfliche Bezeichnung „Tzu“ angedeutet wird, die soviel wie Meister bedeutet. Dieser Titel weist außerdem darauf hin, dass dieses Gespräch mindestens zwei Generationen nach Konfuzius erst formuliert wurde. Daher hält Kim Young-Oak das Gespräch für eine Fiktion. Darüber hinaus versucht er aufzuzeigen, dass es aus zwei anderen Gesprächen im *Lunyu* zusammengesetzt wurde, die strukturell und sprachlich dem ersten Zitat sehr nahe kommen.

The Master said, „Ts'ze, you think, I suppose, that I am one who learns many things and keeps them in memory?“ Tsze-kung replied, „Yes, but perhaps it is not so?“ „No,“ was the answer; „I seek a unity all pervading. [一以貫之]“ (15:2)

Tsze-kung asked, saying, „Is there one word which may serve as a rule of practice for all one's life?“ The Master said, „Is not reciprocity [shu: 恕] such a word? What you do not want done to yourself, do not do to others.“ (15:23)

Im ersten Zitat verneint Konfuzius erst die Vorurteile über seine Allwissenheit, er sei niemand, der vieles lernt und es im Gedächtnis behält, vielmehr suche er nach einer „unity all pervading [一以貫之]“. Derselbe Satz (一以貫之) kommt auch im ersten Zitat vor, wobei er dort zur Grundlage des konfuzianischen Lehre gewendet wird – „[...] my doctrine is that of an all-pervading unity (一以貫之). [...]“ (4:15). An dieser Stelle (15:2) kommt damit aber eher eine ganzheitliche Empfindung der Allwissenheit zum Ausdruck. Die Einheit erscheint hier als eine sich durchziehende Ganzheit inmitten des komplexen und weiten Wissens. Das erste Zitat erhebt diese Einheit zum grundlegenden Prinzip, während das zweite sie als eine Einheit von Vielheit,⁹¹ eine Einheit, die zum transversalen Prinzip⁹² wird, schildert. Im *Lunyu* taucht „chung-shu“ in den Aussagen des Konfuzius, d.h. den Gesprächen, die mit den Anmerkungen „Konfuzius sprach“ oder „der Meister sprach“ beginnen, nicht ein einziges mal auf. Wovon Konfuzius ausdrücklich

⁹¹ „My studies lie low, and my penetration rises high.“ (14:37)

⁹² Vgl. Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 1993, S. 295ff. Sowie ders., *Vernunft: die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt am Main 1995.

spricht, ist shu wie im o.a. Zitat. Tzu-kung fragt Konfuzius nach dem praktischen Prinzip der Handlungen, nicht nach der Grundlage des Gedankens, d.i. „chung-shu“, woraufhin ihm der Meister mit dem Wort shu⁹³ antwortet, dem Verweis auf die Goldene Regel.

Der Grund dafür, warum Zhu Xi sich an „chung-shu“ orientiert, obwohl sich die diesbezüglichen Textlücken ziemlich einfach aufzeigen lassen, verbirgt sich hinter seinem theoretischen Interesse an einer Systematisierung der konfuzianischen Lehre, und dem praktischen Interesse, einer bestimmten Lehrtradition des Konfuzianismus nachzueifern, die mit Konfuzius beginnt, über Tsang Tzu und Menzius bis zu ihm reicht. Vor diesem Hintergrund sieht Zhu Xi in der Aussage des Tsang Tzu über „chung-shu“ ohne Zweifel den roten Faden von Konfuzius' Lehre. Zudem ist die Zusammensetzung von „chung“ und shu im alten Konfuzianismus eher mit der politischen Hierarchisierung zum vereinigten Reich verbunden als mit der metaphysischen Systematisierung, worauf Zhu Xi praktisch und theoretisch zielt. „Chung“ wird als Tugend der Staatsbeamten gegenüber dem König aufgefasst, shu als Tugend gegenüber dem einfachen Volk. Auch diese politischen Hierarchisierungsmuster nimmt Zhu Xi um seiner Systematisierung willen auf, weil er selbst Nachfolger einer bestimmten konfuzianistischen Lehrtradition werden wollte. Demnach beruht die triviale Vorstellung von „chung“ nicht einmal auf der inneren Bedeutung des Wortes, die Zhu Xi als einen privilegierten Teil des Weltalls (Himmel) formuliert, sondern nur auf der Tugend gegenüber dem König. Weil sich Kim Young-Oak weder an politischen Hierarchisierungsmustern orientieren möchte noch die metaphysische Systematisierung von Zhu Xi unterstützt, lehnt er konsequenterweise „chung-shu“ als Grundlage des konfuzianischen Gedankens ab und setzt dagegen shu als das zugrunde liegende Prinzip von li ein.

Was bedeutet shu (恕)? In den Gesprächen 12:2 und 15:23 wird es folgendermaßen beschrieben: „What you do not want done to yourself, do not do to others.“ Und eine positive Formulierung hierzu lautet: „A man of humanity (ren), wishing to establish his own character, also helps others to be prominent.“ (6:8). Konfuzius zeigt shu als ein Prinzip der Handlungen auf –, „[...] as a rule of practice for all one's life [...]“ (15:23). Um jemandem nichts anzutun, wovon man nicht möchte, dass es einem selbst zugefügt wird, braucht man Einfühlungsvermögen, man muss sich in die Empfindung eines anderen hineinversetzen können. Dieses Vermögen der Einfühlung kann man ohne größere

⁹³ Vgl. (15:23).

Schwierigkeiten auf die Einfühlung der ästhetischen Sensibilität zurückführen.⁹⁴ Die positive Formulierung von shu zeigt auf, woran sich die Handlungen orientieren sollen. Es gilt anderen dabei zu helfen, sich in die gleiche Richtung zu entwickeln, heißt auch, andere dazu zu bringen, menschlich (humanity) zu sein, wobei damit nicht gemeint ist, man solle andere auf egoistische Art und Weise manipulieren und sie dazu bringen, nur zu tun, was man selbst für sich beansprucht. Es bedarf nicht nur des Einfühlungsvermögens, sondern auch einer altruistischen Orientierung, die von dem nach dem eigenen Erfolg strebenden Egoismus befreit ist, um diesem Prinzip zu folgen. Die Handlungen kommen zwar aus der Einfühlung des einen, aber sie sollen von den Anderen so verwirklicht werden, wie es der Handelnde selbst möchte. Beide Vermögen regulieren zusammen die eigenen Verhaltensweisen und beide beruhen wesentlich auf der Beachtung der Differenz zwischen dem eigenen Selbst und dem des anderen. Shu ist also das Prinzip der Handlungen, das mit der Einfühlung verbunden ist, welche sich als eine Teilbewegung des Gefühls beschreiben lässt, und sich dadurch am anderen orientiert. Die Handlungen entspringen zunächst der Einfühlung und richten sich sodann auf andere aus.

Das Prinzip shu mit der Einfühlung und Bewegung zusammengedacht, erfüllt zwei Funktionen von „chung-shu“ in einem einheitlichen Prozess. Das shu im „chung-shu“ beruht auf einer einseitigen Funktion, die auf der zwischenmenschlichen Ebene angesiedelt ist und nur durch Gegenüberstellung zum Selbstgestaltungsprozess von „chung“ bestimmt werden kann. Diese strenge Gegenüberstellung muss aufgelöst werden, denn in einer strengen Trennung ließe sich das Gegensatzpaar nicht mehr aufeinander beziehen. Die Funktionen, die sich beiden Momenten, der Selbstgestaltung und der Außenwirkung zuordnen lassen, sind zwar voneinander verschieden, gehören aber beide zu einem Prozess, in dem sich das Subjekt selbst bildet und zugleich nach außen wirkt, d.h. die Selbstgestaltung nach außen verwirklicht, welche sodann wieder auf das Innere zurückwirkt. Der Übergang von „chung-shu“ zu shu vollzieht sich, sofern die unterschiedlichen Funktionen in eine Dynamik integriert werden. In ethischer Hinsicht erfüllt das shu aus dem „chung-shu“ die Funktion der Intersubjektivität, während das „chung“ die Funktion der Subjektivität übernimmt. Die einfache Gegenüberstellung von

⁹⁴ „Dies [„shu“] zu praktizieren setzt aber voraus, dass der Handelnde die Fähigkeit besitzt, sich in den Betroffenen hineinzuversetzen und sich dementsprechend zu verhalten. So gesehen ist nicht die gegenseitige Rücksichtnahme vom Handelnden und Betroffenen bei der Realisierung von „shu“ ausschlaggebend, sondern allein das Einfühlungsvermögen des Handelnden.“ (Xuewu Gu, *Konfuzius zur Einführung*, S. 67.)

Intersubjektivität und Subjektivität lässt „die Abhängigkeiten zwischen den beiden [zwischen der Beziehung der Einzelnen je zu sich und der Beziehung der Einzelnen untereinander und damit einer Grundbedingung der Gesellschaft], zwischen Subjektivität und Intersubjektivität“⁹⁵ außer Acht. Nehmen wir als ein Beispiel die negative Form für shu, die „What you do not want done to yourself, do not do to others“ lautet. Auf den ersten Blick wird mit dieser Formulierung eine bestimmte Handlungsweise in den zwischenmenschlichen Beziehungen in den Vordergrund gerückt, die als Wohltätigkeit, Mitmenschlichkeit oder dergleichen bezeichnet werden kann. Diese Handlungsweise ist aber nur dann möglich, wenn das Subjekt zunächst sein Gefühl aus sich selbst heraus gestaltet und es sodann mit anderen in Beziehung setzt. Anders ausgedrückt: Shu vereint in sich bereits die beiden Funktionen von „chung-shu“. Dabei ist insbesondere das Moment festzuhalten, mit dem shu anhebt, denn es beginnt mit der Subjektivität, indem das Individuum aus sich heraus sein Gefühl gestaltet.⁹⁶ Aufgrund dieses Selbstbezuges wird shu hier als das Selbstprinzip von li definiert. Wenn eine Handlung, ein Wünschen oder ein Mögen gemäß diesem Selbstprinzip verwirklicht wird, ist diese Handlung, dieses Wünschen oder Mögen als li zu bezeichnen. Obwohl li verschiedenen Bereichen angehört –den Sitten, die ein gesellschaftlich angemessenes Verhalten generieren sollen, oder auch den Ritualen, die kulturelle Abläufe regeln helfen –, zielt li, sofern damit vom Selbstprinzip shu ausgegangen wird, auf einen bestimmten Typus der Selbstverwirklichung, die aus der Einfühlung und Bewegung entsteht.

Im Folgenden wird li allgemein als die vom Selbstprinzip shu ausgehenden Praktiken des Menschen betrachtet, die einerseits in Bezug auf den unmittelbaren Selbstbezug als moralische Beschaffenheit und andererseits in Bezug auf die sozialen Relationen als sittliche Prägung artikuliert werden können. Um li noch näher zu bestimmen, stellen sich v.a. zwei Fragen: 1) Welche Praktiken können li formal und inhaltlich zugeschrieben werden? 2) Wie realisiert sich li bzw. wie verhält es sich zur Wirklichkeit? Die erste Frage erlaute ich, indem die im *Lunyu* als li dargestellten Praktiken formal durch die Selbstbezugsherstellung zwischen der Moral und dem Gefühl und inhaltlich durch die je nach sozialer Relation prägende Sittlichkeit rekonstruiert wird. Thematisiert wird damit die Innenseite von li. Davon grenzt Konfuzius ausdrücklich die Außenseite von li ab, auf welche die zweite Frage zielt. Sie soll im Rahmen dieser Ar-

⁹⁵ Dieter Henrich, *Versuch über Kunst und Leben: Subjektivität – Weltverstehen – Kunst*, München/Wien 2001, S. 15.

⁹⁶ Vgl. „Is the practice of perfect virtue from a man himself, or is it from others?“ (12:1)

beit zunächst abgehandelt werden. Diese Abgrenzung ist ein weiteres entscheidendes Moment der konfuzianischen Lehre. Im *Lunyu* wird die Grenze zwischen der Innen- und der Außenseite von li ausdrücklich betont; die Innenseite liegt in der Tragweite des Einzelnen, während die Außenseite außerhalb dieser anzuordnen ist. Für den Konfuzianismus, der sich hauptsächlich auf die Verhaltensweise des Handelnden und auf das Seelenvermögen des Menschen konzentriert, kommt die Unterscheidung zwischen der Innen- und Außenseite von li nicht zum Ausdruck. Trotzdem soll diese Unterscheidung hier thematisiert werden, weil sie insofern sinnvoll ist, als mit ihr Prozesse der Verwirklichung von li dargestellt werden können. Sie verhilft nicht nur dazu, die deutliche Kontur von li herauszustellen, sondern auch komplementäre Wechselbewegungsprozesse zwischen der Außen- und der Innenseite von li anzuzeigen. Mit der Innenseite von li behandle ich die vom Selbstprinzip shu ausgehenden Praktiken des Einzelnen, die uns zeigen, wie man sich nach dem Selbstprinzip shu in der Selbstbeziehung und in sozialen Relationen – in der Familie, in der Freundschaft, in einer politischen Gruppe und im Staat – verhält. Hingegen betrifft die Außenseite von li die vom Selbstprinzip shu weit entfernten Ereignisse, nämlich die politischen Ereignisse und das vorgeschriebene Gesetz.

1.2. Die Außenseite von li

Die folgenden zwei Fragen zur Außenseite von li stehen im Vordergrund der Untersuchungen: 1.) Welches Bild gibt Konfuzius über die Außenseite von li im *Lunyu* ab? 2.) Durch welche Wechselbewegungen von li und der Außenseite von li hat sich die konfuzianische Lehre entwickelt. Obwohl im *Lunyu* hauptsächlich die Innenseite von li präzisiert wird, lassen sich m.E. jedoch auch zwei Außenseiten von li auffinden – erstens das Gesetz und zweitens das Geschehen in der Politik.

Gesetz

Im *Lunyu* nimmt Konfuzius das Gesetz, das von ihm nur als Strafgesetz verstanden wird, aus li heraus, weil es Handlungen reguliert, die nicht auf das Selbstprinzip wirken, sondern lediglich äußerliche Maßnahmen ergreifen. Während es oberflächlich nur auf den von der bisherigen Gesellschaft überlieferten Normen basiert, beruht li auf dem Selbstprinzip, das dem menschlichen Vermögen entspringt. Indem das Gesetz im Kontext des *Lunyu* nur auf das Strafgesetz bezogen wird, erfüllt es lediglich die Funktion,

die gesellschaftliche Ordnung äußerlich zu erzwingen. Im Gegensatz dazu, drängt li den Handelnden, der durch li erzogen wird, alltäglich zur Modifizierung der Handlungen, weshalb der Handelnde seine Handlungen ändert, um sich li weiter anzunähern.⁹⁷ Die Unterscheidung zwischen li und Gesetz ist der juristischen Sicht der modernen Gesellschaft nicht fremd, weil der Prozess der Gesetzgebung und der Gesetzesführung heutzutage von alltäglichen Sitten streng abgetrennt stattfindet. Aber diese Unterscheidung taucht im *Lunyu* nicht in diesem uns vertrauten Sinne auf, weil beide, li und das Gesetz, nach Konfuzius an demselben Zweck orientiert sind, trotz der sehr unterschiedlichen Methodik. Insbesondere weist das folgende Gespräch im *Lunyu* darauf hin, dass die Unterschiede zwischen beiden eigentlich nur in ihren Wirkungen zu finden sind.

The Master said, „If the people be led by laws, and uniformity sought to be given them by punishments, they will try to avoid the punishment, but have no sense of shame. If they be led by virtue, and uniformity sought to be given them by the rules of propriety, they will have the sense of shame, and moreover will become good.“ (2:3)

Um die Regulierung in der Gesellschaft zu erreichen, gibt es laut Konfuzius zwei Methoden, nämlich li und das Gesetz. Die Ergebnisse der beiden erscheinen zwar ähnlich, weil beide die Menschen regulieren – „uniformity sought to be given them [the people]“ –, aber die verborgenen inneren Wirkungen oder Nebenwirkungen der beiden sind so unterschiedlich, dass man durch die Führung des Gesetzes das Schamgefühl oder das Ehrgefühl verliert, während durch li nicht nur das Schamgefühl, sondern auch das „Selbstbezogensein“ sogar *gewonnen* wird. Der entscheidende Unterschied zwischen li und Gesetz liegt im Schamgefühl.

Nicht nur bei Konfuzius, sondern auch in der westlichen Philosophie spielt das Schamgefühl eine wichtige Rolle. Im platonischen Dialog „Protagoras“ wird es zumindest von Protagoras neben der Gerechtigkeit zu den politischen *téchnē* gezählt.

Protagoras: [...] Hermes fragt nun den Zeus, auf welche Art er doch den Menschen das Recht und die Scham geben solle. Soll ich nun auch Recht und Scham ebenso unter den Menschen aufstellen, oder soll ich sie unter alle verteilen? Unter alle, sagte Zeus, und alle sollen teil daran haben; denn es könnten keine Staaten bestehen, wenn auch hieran nur wenige Anteil hätten wie anderen Künsten.⁹⁸

⁹⁷ Bei der Annäherung an li, insofern li als ein Anteil der ästhetischen Sensibilität interpretiert wird, ruft li die immanente Regulierung beim Handelnden selbst hervor, die weder aus den Vorschriften noch aus der Eintracht zwischen gesellschaftlichen Mitgliedern, sondern aus dem Lustprinzip des Mögens/Nicht-Mögens entspringt. Damit führt li den Handelnden zur immanenten Regulierung und bringt weiterhin die Mitglieder der Gesellschaft miteinander in Einklang, weil die als li benannten Handlungen sowohl den gegenseitigen Respekt als auch die Harmonie miteinander bewirken.

⁹⁸ Platon, *Protagoras*, Bd. 1, Darmstadt 21990, S. 119 (322c-d).

Zeus gibt allen Menschen zwei *téchnē* des Zusammenlebens, das Schamgefühl und die Gerechtigkeit. Um die Ordnung der Gesellschaft und das glückliche Zusammenleben zu erzeugen, ist es notwendig beide parallel zu verwenden, weil das Schamgefühl die gesellschaftliche Ordnung im engen Kreis schafft, wo die Gerechtigkeit die Oberhand nicht bekommen kann. Demzufolge tritt das Schamgefühl in eine kompensierende Beziehung zur Gerechtigkeit. Solch eine Verknüpfung zwischen Gerechtigkeit und Schamgefühl ist bei Konfuzius nicht ersichtlich. Um die Unterschiede in der Bedeutung des Schamgefühls zwischen Konfuzius und der westlichen Philosophie verständlich zu machen, ist es zunächst sinnvoll das westliche Verständnis anhand von zwei Modellen der Gerechtigkeit näher darzulegen. Den Modellen von Platon und Protagoras – der Protagoras des platonischen Dialogs – zufolge übernimmt das Schamgefühl unterschiedliche Funktionen für die gesellschaftliche Ordnung.

Die platonische Gerechtigkeit, die in der westlichen Philosophiegeschichte eine wichtige Rolle spielt, wird mit der vollkommenen Ordnung in der Gesellschaft gleichgesetzt. Infolge dessen wird das Schamgefühl überhaupt nicht mehr gebraucht, um die gesellschaftliche Ordnung zu schaffen, weil die Gerechtigkeit selbst vollständig den Grad der Vollkommenheit erreicht, sodass es keinen Platz für andere Elemente außerhalb der Gerechtigkeit gibt. Die platonische Gerechtigkeit, welche auf das rationale Vermögen, d.i. *logos*, zurückzuführen ist, durchzieht die vollkommene Harmonie in der Gesellschaft. Mit Hilfe des rationalen Vermögens kann man vor der Handlung eine klare Entscheidung treffen, ob das Handlungsvorhaben gerecht/ungerecht oder wahr/falsch ist. Dadurch braucht man sich vor anderen und sich selbst gar nicht zu schämen, weil man sich seiner Gedanken so sicher sein kann, dass man nach seinen Handlungen das Selbstbewusstsein immer wieder zurückgewinnt. Die Gerechtigkeit, die nicht aus dem Gefühl, sondern aus der Projektion des rationalen Vermögens kommt, erreicht zwar allenfalls eine Umgestaltung des politischen Systems durch Ausbildung (*paideia*) der Politiker, verdient aber nicht die vom Gefühl ausgehende Einigung der Mitglieder, weil sie ihrer rationalen Herkunft zuliebe die Funktion der Emotionen vernachlässigt. Diese Gerechtigkeit mag zur Schaffung einer politischen Ordnung genügen, kann aber nicht die Ordnung der Gesellschaft hervorbringen, die sich sowohl auf die Ordnung durch Verwaltungskräfte als auch auf die Regulierung durch zwischenmenschliche Beziehungen bezieht. Solange die Gerechtigkeit ausschließlich vom rationalen Vermögen ausgeht und die emotionale Sphäre der zwischenmenschlichen Beziehungen bzw. des Schamge-

fühls nicht berührt wird, bleibt die Gerechtigkeit nur eine Aufgabe für die Vernünftigen, die die Herrschaft idealerweise übernehmen sollten.

Das oben bereits angeführte Zitat drückt hingegen eine andere Konzeption von Gerechtigkeit aus. Nach Protagoras (dem Protagoras des platonischen Dialogs) werden die Gerechtigkeit und das Schamgefühl als zwei parallel verlaufende politische Künste zur Herstellung einer gesellschaftlichen Ordnung betrachtet. Hier tritt das Schamgefühl an eine entscheidende Stelle, an welcher die Gerechtigkeit die Funktion des Schamgefühls nicht ersetzen kann. Nicht nur weil die vom rationalen Vermögen stammende Gerechtigkeit das emotionale Vermögen der Menschen ausblendet, sondern auch, weil diese Gerechtigkeit wegen ihrer Beschränkung auf die Gesetzgebungsebene nur teilweise verwirklicht werden kann, benötigt die Gerechtigkeit das Schamgefühl, um die gesellschaftliche Ordnung herzustellen. Der Gerechtigkeit gelingt zwar die äußere Kontrolle innerhalb der Gesellschaft, aber sie erreicht nicht so eine feine Kontrolle wie sie mittels des Schamgefühls im alltäglichen Leben ausgeübt werden kann. Daher ist es für Protagoras notwendig, die zwei politischen *téchnē*, die Zeus den Menschen gegeben hat, anzuwenden, weil die gesellschaftliche Ordnung nur durch deren gemeinsame Anwendung ins alltägliche Leben übergehen kann. Obwohl auf diese Weise die Gerechtigkeit und das Schamgefühl zur gesellschaftlichen Ordnung führen, kann man daraus kein „Selbstbezogensein“ ableiten, das Konfuzius u.a. durch *li* gewinnen möchte.

Die zwei eben genannten Modelle der Gerechtigkeit beschäftigen sich mit der äußerlichen Ordnung in der Gesellschaft, wohingegen sich Konfuzius an dem inneren Vermögen der Menschen orientiert. An die Stelle der Gerechtigkeit bei Platon und an die Gesamtstelle der Gerechtigkeit und des Schamgefühls bei Protagoras tritt das Gesetz bei Konfuzius, das er als Verwaltungsmethode im Gegensatz zu *li* betrachtet. Die zwei Modelle der Gerechtigkeit beziehen sich bloß auf die vom Gesetz eingeleitete Ordnung, daher gelingt es ihnen zwar die Ordnung des sozialen Systems herzustellen, aber die immanente Regulierung der Menschen fällt dabei heraus, weil sie die Ordnung nicht angesichts des Inneren der Menschen, sondern angesichts des Äußeren konstruieren. Platon richtet sich durch Gerechtigkeit auf die äußerliche Harmonie aus, die nicht zur immanenten Regulierung der Menschen, sondern zur gesellschaftlichen Ordnung durch die politische Projektion führen soll. Protagoras verwendet zwar die Parallelisierung des Schamgefühls und der Gerechtigkeit, aber bei seinem Schamgefühl, welches den inneren Zwang verdeutlicht, und seiner Gerechtigkeit, die den äußerlichen Zwang in der

Gesellschaft erreicht, kommt es auf die Verwaltungsmethode an. Demgegenüber kritisiert Konfuzius in der Gegenüberstellung von Gesetz und Li das Gesetz als eine bloße Verwaltungsmethode, weil es die soziale Regulierung nicht ausgehend vom Menschen, sondern von den politischen Mächten bewirkt.

Obwohl sowohl Konfuzius als auch Protagoras das Schamgefühl für relevant halten, stimmen sie nicht darin überein, wie es zur Regulierung der Menschen eingesetzt werden soll. Nach Protagoras wird das Subjekt durch die zwischenmenschlichen Normen reguliert, während Konfuzius zufolge der Mensch sich selbst reguliert. Für Protagoras ist das Schamgefühl ein intersubjektives Regulierungsverfahren, das aus den gegenseitigen Beziehungen in der Gesellschaft entsteht. Insbesondere kommt dem Schamgefühl, mit dem eine feine Kontrolle im Alltag hervorragend durchgeführt werden kann, im Gegensatz zur Gerechtigkeit nur eine Nebenrolle bei der Herstellung der gesellschaftlichen Ordnung zu. Demzufolge lässt sich das Schamgefühl bei Protagoras durch zwei charakteristische Merkmale beschreiben. Es ist erstens nicht selbstbezüglich, sondern konstituiert sich intersubjektiv. Daher beschränkt es sich auf das Gefühl der Scham vor anderen, obwohl es sich grundsätzlich sowohl auf andere als auch auf die eigene Person beziehen kann. Zweitens entspringt die intersubjektive Konstituierung des Schamgefühls daraus, dass die Wirkung des Schamgefühls für die gesellschaftliche Ordnung nützlich ist. Weil Protagoras in erster Linie das Interesse verfolgt, eine gesellschaftliche Ordnung zu errichten, blickt er auf die verschiedenen Vermögen der Menschen, um hieraus ein nützliches Moment dafür auszuwählen. Dabei stößt er auf das Schamgefühl, das einer gegenseitigen Kontrolle in den zwischenmenschlichen Beziehungen dient. Für ihn ist das Schamgefühl nur eine andere und besondere Art gesellschaftlicher Maßnahmen zur Regulierung der Ordnung.

Hingegen ist das Schamgefühl für Konfuzius nur auf den Menschen selbst bezogen, weil es hilft, ein „Sich-Selbst-Verhalten“ zu generieren, weshalb es der Selbstregulierung des Menschen dient. Bei dieser Selbstregulierung handelt es sich sowohl um eine interne als auch externe Regulierung. Dabei übersieht Konfuzius auch die Auswirkung des Schamgefühls auf die gesellschaftliche Ordnung nicht. Die Ausübung des Schamgefühls kann sich zwar letztlich auf diese auswirken, ebenso wie bei Protagoras, aber die gesellschaftliche Ordnung nimmt bei Konfuzius keine vergleichbare Stellung ein; sie ist kein Selbstzweck, sondern eine Auswirkung des Schamgefühls. Für Konfuzius steht sie eigentlich jenseits des menschlichen Vermögens, wo der Mensch keine Oberhand behalten kann. Vielmehr ist der Mensch fest eingebunden in die vielseitigen

Verflechtungen zwischen den Menschen und der Welt. Daher stellt die gesellschaftliche Ordnung für Konfuzius nur eine geglückte Einwirkung auf die Wirklichkeit durch das menschliche Vermögen dar, die im *Lunyu* mit „Harmonie“⁹⁹ bezeichnet wird. Harmonie ist für ihn der perfekte Ausdruck der Wirkung der Selbstbezüglichkeit nach außen und diese gilt es herzustellen. Konfuzius hält das Schamgefühl nicht wegen der gesellschaftlichen Ordnung für bedeutend, für die Protagoras das Schamgefühl verwendet, sondern es geht ihm um eine bessere Gestaltung des menschlichen Vermögens selbst. Demzufolge bezieht sich das Schamgefühl unmittelbar auf das menschliche Vermögen und erlaubt, ein „Sich-Selbst-Verhalten“ zu gestalten.

Interessanterweise taucht das Schamgefühl im *Lunyu* nur in Bezug auf die Verwirklichung der Sprache auf.

He who in his conduct of himself maintains a sense of shame [耻], [...], deserves to be called an officer. (13:20)

The Master said, „He who speaks without modesty [作] will find it difficult to make his words good.“ (14:21)

The Master said, „The superior man is modest [耻]¹⁰⁰ in his speech, but exceeds in his actions.“ (14:29)

Die Scham gegenüber der Sprache bezieht sich auf einen angemessenen, sparsamen Umgang mit derselben; einen verschwenderischen Umgang gilt es zu meiden. Der Grund dafür bezieht sich nicht allein auf die bereits angesprochene Problematik der Sprache, Welt nicht adäquat abbilden zu können, sondern auch auf das Verhältnis zwischen Sprache und Handlung, d.h. auf den Punkt, in dem die Sprache mit der Handlung verknüpft wird. Die Scham gegenüber der Sprache ist insofern für die Sprache wichtig, als der Mensch seine Sprache angemessen verwenden sollte und möchte. Dieses Übergangsstadium von der Sprache zur Handlung bezeichne ich, freilich nur auf das Vermögen des Menschen bezogen, als die Verwirklichung mittels der Sprache.

Mittels der Scham gegenüber der Sprache reguliert der Mensch seinen sprachlichen Ausdruck in dem Maß, in dem sich seine Sprache auf die Handlung auswirkt, da-

⁹⁹ Vgl. (14:18): „Tsze-kung said, ‚Kwan Chung, I apprehend, was wanting in virtue. When the Duke Hwan caused his brother Chiü to be killed, Kwan Chung was not able to die with him. Moreover, he became prime minister to Hwan.‘ The Master said, ‚Kwan Chung acted as prime minister to the duke Hwan, made him leader of all the princes, and united and rectified the whole kingdom. Down to the present day, the people enjoy the gifts which he conferred. But for Kwan Chung, we should now be wearing our hair unbound, and the lappets of our coats buttoning on the left side. Will you require from him the small fidelity of common men and common women, who would commit suicide in a stream or ditch, no one knowing anything about them?’“

¹⁰⁰ Vgl. *The Chinese Classics*, with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena and copious indexes by James Legge, Taipei ²1967, S. 286: „[...] literally, ‘is ashamed of his words’“.

mit die Handlung dem sprachlichen Duktus nicht widerspricht, sondern diesem sich allmählich annähert. Merkwürdigerweise ist die Scham laut Konfuzius nicht nur ein Ereignis der Verwirklichung mittels der Sprache, sondern vielmehr eine notwendige Bedingung für die Verwirklichung derselben, weil er in ihr geradezu einen Impuls zur Verwirklichung sieht. Derjenige, der kein Schamgefühl gegenüber seiner eigenen Sprache empfindet, kann seine Sprache nicht verwirklichen, weil er ohne Schamgefühl keinen Impuls zur Verwirklichung derselben gewinnen kann. Daher liegt das Schamgefühl bei Konfuzius nicht nur zwischen der Sprache und der Handlung, sondern stellt selbst den Übergang her.

Man kann die Funktion des Schamgefühls, sofern man darunter ein Gefühl in Verbindung mit seiner dynamische Kraft versteht, durch das Prinzip der Einfühlung und Bewegung erläutern, die als horizontale Dynamik des Gefühls bereits dargestellt wurde. Es lässt sich aber dennoch nicht einfach direkt mit der ästhetischen Sensibilität gleichsetzen, weil es nur ein Teilprozess auf dem Weg zur Entwicklung der ästhetischen Sensibilität ist, das den Übergang von der Sprache zur Handlung ermöglichen, d.h. genauer die Kluft aufheben, soll. Das Schamgefühl bei Konfuzius entsteht in jenem Moment, in dem man seine Handlung der Sprache entsprechend zu verwirklichen versucht. Um diesen Versuch zu ermöglichen, sollte man laut Konfuzius das Schamgefühl hervorbringen, weil es der Impuls des Übergangs von der Sprache zur Handlung ist. Aber wie kann das Schamgefühl diesen Übergang herbeiführen? Es kommt beim Menschen nur dann zur Geltung, wenn er die Notwendigkeit der externen Regulierung bereits bemerkt hat. Solange er seine Sprache ernst und ehrlich verwendet, ist er nur zur immanenten Regulierung fähig. Aber die Sprache beruht nicht nur auf der Innenseite des Menschen, sondern gleichzeitig auch auf dessen Außenseite, weil sie als Ausdruck des Gefühls notwendigerweise in Erscheinung tritt. Deshalb muss man auf die Erscheinungsebene der Sprache achten, um sie nutzbringend und geschickt zu verwenden, erst in diesem Moment tritt man in seine externe Regulierung ein. Diesen ersten Moment auf dem Weg zur externen Regulierung des Menschen beschreibt Konfuzius in Bezug auf das Vermögen desselben als das „Schamgefühl gegenüber der Sprache“. Es wird dadurch erregt, dass man seine Sprache der Handlung gegenüber als nicht passend empfindet. Durch die Erregung des Schamgefühls versucht man seine Sprache sparsam und bescheiden zu verwenden, um sie der Handlung anzupassen.

Man könnte jedoch danach fragen, ob die Verwirklichung mittels der Sprache auch ohne Schamgefühl erreicht werden kann. Konfuzius würde diese Frage verneinen, weil das Schamgefühl zunächst die Korrelation zwischen der Innenseite und der Außenseite des Menschen verdeutlicht. Es taucht auf, weil man sich selbst als ambivalent empfindet. Diese Ambivalenz kann nur durch den Bruch zwischen der eigenen Sprache und der Erscheinung derselben eintreten, den der Einzelne empfinden muss, damit das Schamgefühl erregt wird. Hier hat das Schamgefühl die zweifache Bedeutung sowohl Scham vor sich selbst, als auch Scham vor anderen zu sein. Es ist nach Konfuzius aber nur dann für das menschliche Vermögen nützlich, wenn man es als Impuls des Übergangs von der Sprache zur Handlung aufnimmt.

Woher gewinnt man das Schamgefühl als Impuls zum Übergang? Warum sieht Konfuzius im Schamgefühl nicht eine direkte Verbindung zur Handlung, die vermutlich von Protagoras gesehen wurde, sondern setzt eine unmittelbare Verknüpfung mit der Sprache an? Weil Protagoras das Schamgefühl insofern für nützlich hält, als es eine feine Kontrolle der Handlungen in den zwischenmenschlichen Beziehungen übernimmt, könnte man sagen, dass er das Schamgefühl der Handlung gegenüberstellt. Das Schamgefühl, wie Protagoras es konzipiert, übernimmt die Funktion, die Sitten in der Gesellschaft zu beurteilen, wobei es nicht wie bei Konfuzius aus dem Einzelnen heraus erwächst, sondern ihm in seiner Erziehung vermittelt wurde, wofür man sich schämen sollte. Diese Scham ist wesentlich von den herrschenden Sitten und Normen, die auf den Menschen einwirken und von ihm übernommen werden sollen, geprägt. Dieses Schamgefühl vereint in sich Momente des Agierens und Reagierens. Im aktiven Moment nimmt man einen Widerspruch zwischen den eigenen Handlungen und den Sitten wahr und versucht seine Handlungen letzteren anzupassen. Als Reaktion erscheint das Schamgefühl insofern, als es sich als ein ungewollter Ausdruck der eigenen Gefühle darstellt. Aus dieser Reaktion heraus versucht man, selbst seine Handlung zu korrigieren, um sich den Sitten anzupassen. Daraus ergibt sich zwar – in herausgehobener Perspektive – eine gesellschaftliche Ordnung, aber auch monotone Sitten der Gesellschaft, weil der Mensch einfach nur versucht, aus Scham sein Selbstbild den Sitten anzupassen. Dieses Schamgefühl unterdrückt den freien Willen des Menschen und fördert die sittengemäßen Handlungen.

Hingegen ist die Scham für Konfuzius eine solche gegenüber der Sprache, wenn man sich vor der eigenen Sprache schämt, bevor man gemäß seiner sprachlichen Äußerungen handelt. Mir scheint das Schamgefühl gegenüber der Sprache nur durch Regulie-

ungsprozesse des Subjekts möglich zu sein, die von der immanenten zur externen Regulierung übergehen. Obwohl die immanente und externe Regulierung dem Schamgefühl innewohnt, ergeben sich aus ihm weder sittengemäße Handlungen noch die Unterdrückung des freien Willens, sondern nur die Verwirklichung mittels der Sprache, die um des Menschen willen von der Sprache zur Handlung übergeht. Die Scham bewirkt für Konfuzius einen Rückzug in das eigene Selbst, wodurch das Schamgefühl einen Spielraum für das „Sich-Selbst-Verhalten“ eröffnet, in dem der Einzelne durch sein Schamgefühl, nicht auf die Sitten, sondern auf das Selbst bezogen, die Verwirklichung der Sprache versucht.

Trotzdem kann man sich nur dann vor der Sprache schämen, wenn man davon ausgeht, dass sie durch die Handlung verwirklicht werden soll, damit die Handlung der Sprache entspricht, der Mensch dadurch Vertrauen zu sich selbst findet und den Impuls zur Harmonie¹⁰¹ gewinnt. Wenn der Grund der Verwirklichung mittels der Sprache letztlich in der Harmonie liegt, könnte man danach fragen, ob Konfuzius seine moralische Auffassung nicht um der Etablierung der Moral willen, sondern um der Harmonie willen konstruiert. Vermutlich könnte Konfuzius von vornherein die gesellschaftliche Ordnung, die ein Teil der Harmonie ist, mit einbezogen haben. In diesem Falle würden sich die Unterschiede zwischen den westlichen Denkern, Platon und Protagoras, und Konfuzius verringern. Die unterschiedlichen Vorstellungen von der gesellschaftlichen Ordnung verstärken aber wieder die Differenzen zwischen den Ansätzen.

Außer der Harmonie sind zwei weitere Gründe für die Notwendigkeit der Verwirklichung der Sprache bei Konfuzius ausschlaggebend: Das Vertrauen zu sich selbst und zu anderen und die Intersubjektivität spielen eine zentrale Rolle. Die Handlungen, die nicht zur Sprache des Menschen zurückkehren können, erscheinen so zerstreut und zersplittert, dass der Mensch für seine Handlungen nicht verantwortlich gemacht werden kann und andere ihm kein Vertrauen schenken können. Wenn man das Vertrauen der anderen nicht gewinnen kann, findet man auch keine Freundschaften, die eine erste

¹⁰¹ Die Harmonie bedeutet nichts anders als Natur, d.i. „What-is-so-of-itself“. Hier ist die Harmonie aber auf die allerletzte Auswirkung des Handelns bezogen. Daher bedeutet die Harmonie nichts anders als ein tunloses Tun, das geradezu ein Hauptbegriff des Taoismus ist. Meiner Meinung nach ist der Grundgedanke von Konfuzius und den Taoisten, Lao Tse oder Tschang Tse, die Harmonie, die als Natur („What-is-so-of-itself“) zu verstehen ist. Den Unterschied, den man oftmals durch die Gegenüberstellung der beiden chinesischen Philosophieströmungen gewinnen möchte, ist nicht so groß. Angemessen ausgedrückt wird er durch Wang Bi (226-249 n. Chr.): Lao Tse wollte dem Sein das Nichts entziehen, weil er die Welt als das Sein ansah, während Konfuzius dem Nichts das Sein zu entziehen suchte, weil er die Welt als das Nichts ansah.

Stufe der zwischenmenschlichen Beziehungen im öffentlichen Bereich darstellen. Aber auch unabhängig von den zwischenmenschlichen Beziehungen, benötigt der Mensch die Verwirklichung mittels der Sprache, um Vertrauen zu sich selbst zu gewinnen. Wenn die eigenen Handlungen sich von der eigenen Sprache entfernen, führt das zu einer Identitätsverwirrung, die der Konstitution des Selbstvertrauens entgegensteht.

Das Schamgefühl bei Konfuzius ist ein solches gegenüber der Sprache, mit dem man durch den Widerspruch zwischen der Sprache und der Handlung aktiv agiert und den Übergang von der Sprache zur Handlung erreicht. Durch es bildet man in dem Maße seine Identität aus, in dem man in sich keinen Widerspruch zwischen seiner Sprache und seiner Handlung findet. Solch ein Widerspruch ergibt sich nicht durch die Sitten der Gesellschaft oder aus dem eigenen Selbstbild, sondern aus dem Versuch der Verwirklichung mittels der Sprache, der durch die Dynamik inmitten der Ansammlung und Zerstreuung von „Ki“ prozessual ausgebildet ist. Für den, der sich vor der eigenen Sprache nicht schämen kann, ist es schwierig, sowohl die Verwirklichung mittels der Sprache als auch die Einfühlung und Bewegung zu gewinnen, weil die Dynamik des Gefühls nicht zum Menschen zurückkehrt, sondern nur die Handlungen reaktiv reguliert. Trotz dieser Regulierung der Handlungen bleibt der Zugang zur Dynamik des Gefühls einfach geschlossen, weil sie nicht von der Dynamik des Gefühls selbst, sondern von der gesellschaftlichen Ordnung hervorgerufen wird. Daher kann die Regulierung der Handlungen die Dynamik des Gefühls nicht mehr fortsetzen.

Wenn das Schamgefühl danach unterschieden werden kann, ob es sich einerseits auf andere¹⁰² oder andererseits auf das eigene Selbst bezieht, stellt sich die Frage, inwiefern letzteres nicht die Gefahr birgt, dass das Bewusstsein nur in sich verharnt und nicht nach außen tritt. Gerade die vor sich selbst empfundene Scham berührt einen inneren Zustand des Menschen, der sowohl als Einfühlung und Bewegung als auch als ein sich verharrender Bewusstseinszustand beschrieben werden kann. Die Scham als Bewusstseinszustand entsteht aus einem Widerspruch zwischen Selbst und Selbstbild – letzteres stellt eine reflexiv gewonnene Vorstellung dar. Dieser Widerspruch zwischen Selbst und Selbstbild berührt das Bewusstsein des Subjekts, weil sich das Schamgefühl gegenüber sich selbst auf ein höheres Niveau zur Reflexion entwickelt. Wenn Konfuzius dagegen das Schamempfinden in einem Bereich zwischen Sprache und Handlung

¹⁰² Die Scham vor dem anderen spielt m.E. für Konfuzius keine Rolle, weil er das menschliche Vermögen nur auf das Subjekt bezogen erläutert.

ansiedelt, d.h. genauer es auf die Sprache direkt bezieht, nimmt die Scham vor sich selbst eine andere Gestalt an. Sie taucht dann auf, wenn man seine Sprache nicht gemäß seiner Handlung oder seine Handlung nicht gemäß seiner Sprache einsetzt. Für Konfuzius entspringt das Schamgefühl also nicht aus dem Widerspruch zwischen dem Selbst und der Selbstwahrnehmung, sondern aus einem Widerspruch zwischen Sprache und Handlung, wodurch das Schamgefühl nicht nur in das Selbst, sondern auch in seine Verbundenheit mit anderen Menschen, der Umgebung und der Welt zurückkehrt, d.h. das Schamgefühl gegenüber der eigenen Sprache erregt die Hin- und Herbewegung zwischen dem einzelnen Menschen und seiner Umwelt. Demnach wird der Mensch durch das Schamgefühl nicht dazu veranlasst, sich in sich selbst zurückzuziehen, sondern es erweitert sich auch wieder im selben Maß nach außen. Diese doppelte Bewegung nach innen und nach außen lässt sich auch als eine Ansammlung und erneute Zerstreuung des Selbst beschreiben, worin sich die Dynamik des Gefühls, wie sie bereits oben beschrieben wurde, spiegelt. Sie ist als eine (bestimmte) Art der Einfühlung und Bewegung zu charakterisieren, die nicht dazu dient, das Selbst in sich abzusondern, sondern die Entwicklung desselben zu fördern.

Beim Versuch der Verwirklichung mittels der Sprache, wenn die Sprache der Handlung nicht angepasst zu sein scheint, erfährt man durch das Schamgefühl eine emotionale Bewegung. Aus dieser heraus versucht man, durch die Einfühlung eine der Sprache angemessene Handlung zu erreichen. Diese Momente der Einfühlung und Bewegung, die im Schamgefühl zum Ausdruck kommen, kann man auch als eine durchgängige Bewegung, die die Grenze zwischen der Vernunft und dem Gefühl überschreitet, interpretieren, weil dem Schamgefühl einerseits durch die Bildung einer Vorstellung über die Verwirklichung der Sprache ein reflexiver Prozess eigen ist, der andererseits durch einen dynamischen, emotionalen Prozess ergänzt wird. Dass heißt, das Schamgefühl ist eine emotionale Bewegung, die selbst kritisch ist. In diesem Schamgefühl zeigt sich, warum Konfuzius li vom Gesetz absetzen möchte; es geht ihm hauptsächlich um die Selbstentwicklung des Menschen, nicht um die gesellschaftliche Ordnung.

Im weiteren soll der Versuch unternommen werden, die einseitige Orientierung des Konfuzius an li durch die Wechselbewegung zwischen li und Gesetz zu ersetzen, weil diese Wechselbewegung im Kontext des kulturellen Austauschs an Aktualität gewinnt. Das Gesetz, das im *Lunyu* nur als Strafgesetz gedacht wird, findet allein in der Gegenüberstellung mit li Verwendung, weil Konfuzius im Gesetz die letzte Maßnahme zur

Regulierung sozialer Konflikte sieht. Mit der Gegenüberstellung von li und Gesetz betont Konfuzius die Funktion von li in der Gesellschaft, die nicht von dem inneren und äußeren Zwang, sondern nur von der inneren Motivation des Menschen her die kollektive Regulierung übernimmt. Daher die These, dass Konfuzius das Gesetz an die Außenseite von li setzt und gleichzeitig die Grenze zwischen beiden in Bewegung bringt, um durch seine Lehre die Außenseite von li in li selbst zu verwandeln. Für Konfuzius ist li nicht nur das Prinzip der Handlungen des Menschen, sondern er schließt damit auch das Projekt der Herstellung der gesellschaftlichen Ordnung ein, weil die li entsprechenden Handlungen durch Einfühlung und Bewegung zur gesellschaftlichen Einigung und Veränderung hin verwirklicht werden können. Daher kann man die Gegenüberstellung von li und Gesetz auch als Wechselbewegung von beiden verstehen.

Die Parallelisierung zwischen den Sitten (li) und dem Gesetz ist nicht neu für unsere heutigen Normen. Infolge des Modernisierungsprozesses tritt das Gesetz als einziges öffentliches Prinzip der Normen ein, obwohl früher der größte Teil der Normen durch die Sitten geregelt wurde. Da die vom Gesetz regierte Gesellschaft die moralischen Handlungen hauptsächlich im Rahmen des Gesetzes verwirklicht, erfüllt es seiner Form nach keine Funktion für die detaillierte Regulierung im engeren sozialen Kontakt. Demzufolge ruft das Gesetz wiederum Sittlichkeit hervor, um die Handlungen nicht durch die neue Gewalt der Gesetzsschreibung, sondern durch die Sittlichkeit der alltäglichen Lebensweise zu regulieren. Nach und nach erscheinen beide, sowohl die Sittlichkeit als auch das Gesetz, in der heutigen Gesellschaft als wichtige Elemente für das menschliche Zusammenleben. Obwohl die Sittlichkeit und das Gesetz gleichzeitig angewendet werden, ist der Anwendungsrahmen beider strikt voneinander getrennt zu sein: Das Gesetz wirkt im öffentlichen Bereich, während die Sittlichkeit im privaten Bereich ihren Wirkungskreis hat. Die heutige Differenz zwischen Sittlichkeit und Gesetz soll nun an die Differenz zwischen li und Gesetz angeknüpft werden.

Offensichtlich ist das Gesetz in der Gesellschaft notwendig, um eine gesellschaftliche Regulierung zu erreichen. Aber das Gesetz, welches in der Vergangenheit verabschiedet wurde, zwingt uns, noch in der Gegenwart nach den alten Vorschriften zu handeln. Nur wenn zum Aufstand gegen das jeweilige Gesetz aufgerufen wird, taucht langsam die Frage auf, ob diese oder jene Vorschriften mit der Faktizität der Welt übereinstimmen und noch aktuelle Geltung haben können. Daher kann das in der Vergangenheit aufgestellte Gesetz unweigerlich neu entstandene Lebensstile oder -einflüsse in

der Gegenwart unterdrücken, weil die Veränderung des Gesetzes der Dynamik der menschlichen Werte nicht folgen kann.

Im Gegensatz zum Gesetz, das uns von oben herab Vorschriften macht, ruft li die Regulierung des Handelnden selbst hervor, indem der Handelnde nicht vom äußerlichen Zwang, sondern aus der eigenen Motivation heraus li Folge leistet. Wenn der Handelnde sich gemäß li verhält, bedeutet das zugleich, dass er nach dem Selbstprinzip shu (恕) handelt, was wiederum impliziert, dass man die eigenen Handlungen ausgehend von einem Selbstbezug mit Rücksicht auf die eigene Außenseite sich vollziehen lässt. Da die Regulierung von li dem Handelnden selbst entspringt, kann die Veränderung des gesellschaftlichen Wertesystems nur durch die Änderung einer jeden Person innerhalb der Gesellschaft verwirklicht werden. Solange die Veränderung der Werte in der Gesellschaft zusammen mit li in dieselbe Richtung verlaufen, verringert sich der Widerstreit zwischen Gesetz und demjenigen, der diesem folgt, oder zwischen dem Gemussten und dem Gewollten. So wie der stetige Tropfen den Stein höhlt, so nimmt li durch langsame aber unaufhörliche Bewegungen die weltlichen Änderungen an, d.h. eine Veränderung der Lebenswelt verursacht direkt eine Modifikation von li und zugleich führt die veränderte Verhaltensweise zur Veränderung der Lebensstile. Obwohl li stets in Bewegung bleibt, verändert es sich nur im Rahmen der eigenen Kultur, weil die Bewegung von li keinen Zugang zur Adaption anderer Meinungen schafft, auch wenn li den Mitgliedern der eigenen Kultur ohne Hindernis hilft, sich an ihr eigenes System anzupassen. Da li nur auf natürliche Weise der Bahn der gesellschaftlichen Änderungen folgt, ist es für li sogar noch schwieriger als für das Gesetz, neue Normen anzunehmen, welche vernünftigen und pragmatischen Gründen entspringen, weil sich die Änderung von li nicht aus dem Gedankengut der Intellektuellen, sondern nur aus der chronischen Lebensumstellung der Massen ergibt.

Wenn li durch das alltägliche Leben der Gesellschaft aufgebaut wird, beeinflusst die Gesellschaft die Mehrheit nicht nur im Wahlkampf, sondern in der gesamten Lebensweise, vom eigenen „lifestyle“ bis hin zum Familienleben und dem allgemeinen zwischenmenschlichen Umgang. Wenn die Mehrheit in der Gesellschaft die Möglichkeit hat, die Wirklichkeit der Gesellschaft zu bilden, läuft die Gesellschaft oft Gefahr, die Minderheit im Stich zu lassen. Diese Unterdrückung der Minderheit in einer solchen Gesellschaft scheint mir viel schlimmer zu sein als die überwiegend auf dem Gesetz basierende Gesellschaft, weil die Unterdrückung nicht nur vom Verlust des Rechts, sondern von der alltäglichen Kontrolle ausgeführt wird. Der Ausweg aus der eintönigen

Einstellung in der aus li konstruierten Gesellschaft würde alltägliche Nachteile in Form von Sanktionen der sozialen Gruppen bedeuten.

Im Allgemeinen ist man der Meinung, dass die heutige kollektive Gesellschaft im Osten auf die Lehre des Konfuzius zurückzuführen ist. Dies ist m.E. zumindest eine recht triviale Interpretation des Konfuzius. Ganz im Gegenteil scheint mit der Systematisierung der kollektiven Gesellschaft im Fernen Osten von der Lehre des Konfuzius weit entfernt zu sein, weil die eintönige Regulierung von li von der konfuzianischen Konzeption von li zu unterscheiden ist. Es ist zwar halbwegs richtig, dass diese Aussage sich auf die gesamte Schule des Konfuzianismus bezieht, aber keinesfalls auf Konfuzius selbst. Die Tugenden wie Pietät und Loyalität werden nicht von Konfuzius, sondern von seinen Nachfolgern um politischer Nutzung willen systematisiert. Erstaunlicherweise stammen die meisten Erklärungen zu diesen Tugenden im *Lunyu* immer noch von diesen Nachfolgern. Dagegen muss man auf *Lunyu* textkritisch eingehen. Wenn man die Gespräche, die im *Lunyu* mit dem Namen Konfuzius' beginnen, genauer untersucht, kann man schnell sehen, dass solche Tugenden für Konfuzius zusätzliche Erläuterungen zweiten Ranges waren oder er sie in anderen Bedeutungszusammenhängen platzierte. Obwohl Konfuzius die Familie als Mikrozelle der Gesellschaft für wichtig hält, überträgt er Pietät nicht in einer Analogie auf ein politisches Herrschaftsverhältnis. Und was er mit Loyalität meint, bezieht sich nicht auf die Tugend gegenüber dem König, sondern auf eine Verhaltensweise zu sich selbst.

Konfuzius stellt sich nicht nur gegen die eintönige kollektive Gesellschaft, sondern auch gegen das ständige Vorrecht der Mehrheit. Auf die Minderheit achtet Konfuzius, indem er die Berücksichtigung der Fremden – hier als „uncultivated tribes“ bezeichnet – betont.

Fan Ch'ih asked about perfect virtue [ren: 仁]. The Master said, „It is, in retirement, to be sedately grave; in the management of business, to be reverently attentive; in intercourse with others, to be strictly sincere. Though a man go among rude, uncultivated tribes, these qualities may not be neglected.“ (13:19)

Konfuzius warnt seinen Schüler Fan Ch'ih vor einer Vernachlässigung der Fremden. Diese Warnung kann man zweifach interpretieren. 1.) Nach der Präzisierung von ren empfiehlt Konfuzius seinem Schüler, dieses Handlungsprinzip ohne kulturelle und politische Grenzen zu praktizieren, weil es universelle Gültigkeit besitzt. 2.) Konfuzius fügt diese Warnung sorgfältig ein, weil in seiner Zeit das Vorurteil gegenüber anderen Kulturkreisen weit verbreitet war – deshalb auch die Bezeichnung „uncultivated tribes“. Wenn man die umfangreiche Bedeutung von li nur auf die Sitten des eigenen Kultur-

kreises bezieht, bildet sich oft das Vorurteil der eigenen kulturellen Überlegenheit heraus.¹⁰³ Diese Reduktion auf den eigenen bestimmten Kulturkreis ist von der konfuzianischen Konzeption des li aber weit entfernt. Die Verankerung der eigenen oder der bestimmten Sitten führt zu einem großen Verhängnis, wenn man keine Toleranz gegenüber der Verschiedenheit der menschlichen Werte üben kann. Um das Verhängnis zu vermeiden, muss man sich auf den Grundgedanken von li ausrichten. Wenn li nicht mehr zu diesem Grundgedanken zurückkehrt, fällt li sofort in den erstarrten Rigorismus. In diesem Sinne betont Konfuzius gegenüber seinem liebsten Schüler Yun Yüan, die Rückkehr zu li: „return to propriety (li)“¹⁰⁴.

Mit der Rückkehr zum konfuzianischen Grundgedanken ist der Vorschlag einer Alternative verbunden, die den Widerstreit zwischen li und Gesetz auflösen soll. Beide sind Momente einer Wechselbewegung (Dialektik). Für diese dialektische Interpretation spricht das Interesse Konfuzius', einer Dynamisierung Vorschub zu leisten. Aber seine Dynamisierung der beiden Momente bleibt einseitig, weil er nur versucht, das Gesetz durch li zu ersetzen. Hingegen versuche ich die Dynamisierung beidseitig ablaufen zu lassen, da dadurch die Nachteile von li durch die Vorteile des Gesetzes und umgekehrt die Nachteile des Gesetzes durch die Vorteile von li kompensiert werden können. Li kann einen Teil der Aufgaben des Gesetzes übernehmen, wenn der Handelnde z.B. aus sich selbst heraus ein Gesetz zu li verwandelt oder wenn die meisten Mitglieder einer Gesellschaft die Notwendigkeit eines Gesetzes anerkennen und es so verinnerlicht haben, dass sie es gleichsam selbstverständlich umsetzen können. Auf der anderen Seite scheint es mir, dass einige an li orientierten Gesellschaften ihrer Entwicklung nach noch nicht in der Lage sind, eine Reihe von bestimmten Gesetzen, beispielsweise Menschenrechte, Umweltrechte, Arbeitsrechte und Friedensverträge usw., durchzuführen. Diese sollten sich darum bemühen, jene Gesetze von li vertreten zu lassen, weil schon auf die Nützlichkeit und die Notwendigkeit dieser für das glückliche Zusammenleben in der Gesellschaft ausreichend hingewiesen wurde.

¹⁰³ Vgl. Lutz Geldsetzer/Hong Han-ding, *Grundlagen der chinesischen Philosophie*, Stuttgart 1998, S. 157.

¹⁰⁴ „Yen Yüan asked about perfect virtue. The Master said, ‘To subdue one's self and **return to propriety**, is perfect virtue. If a man can for one day subdue himself and return to propriety, all under heaven will ascribe perfect virtue to him. Is the practice of perfect virtue from a man himself, or is it from others?’ Yen Yüan said, ‘I beg to ask the steps of that process.’ The Master replied, ‘Look not at what is contrary to propriety; listen not to what is contrary to propriety; speak not what is contrary to propriety; make no movement which is contrary to propriety.’ Yen Yüan then said, ‘Though I am deficient in intelligence and vigor, I will make it my business to practice this lesson.’“ (12:1; Herv. v. Verf.)

Beide, sowohl li als auch das Gesetz, bringen die gleichen sozialen Wirkungen hervor, die gesellschaftliche Ordnung. Der einzige Unterschied zwischen ihnen besteht darin, dass der Einzelne nur aus seiner freiwilligen Motivation heraus zu li gelangt, während das Gesetz vom Menschen eher als äußerlicher Zwang empfunden wird. Dieser Bruch zwischen Zwang und Freiheit kann nur dadurch aufgelöst werden, dass jeder Mensch selbst zum Gesetzgeber wird, d.h. jeder autonom wird. Auf dieselbe Weise könnte ein Herrscher das Gesetz, li nennen, wenn er in der Findung seines Gesetzes keinem Zwang unterworfen ist. In diesem Fall, d.h. um dieses Gesetz als li im Sinne von Konfuzius bezeichnen zu können, darf es nicht dem privaten Willen des Herrschers entspringen, sondern muss aus shu heraus entstehen, weil Konfuzius li nicht auf dem Konzept eines freien Willens, sondern auf der Grundlage des Selbstprinzips shu begründet. Der Unterschied zwischen li und Gesetz nach Konfuzius beruht auf einem kleinen Unterschied im Inneren der Person, sofern es entweder den Machtgelüsten des Herrschers oder einer wahrhaft sittlichen Einstellung entspringt. Unabhängig davon, ob der Zwang aus dem sozialen System oder dem Umgang mit anderen Personen hervorgeht, ist er eine dem Lustprinzip widerstehende Gewalt, weil er die Beschränkung desselben hervorruft. Was man letztlich als Gewalt empfindet, ist je nach dem Niveau der Einfühlung und Bewegung sehr unterschiedlich. Eine Handlung aus nicht-ren bzw. „schmeichelnden Worte und Mienen“ ebenso wie eine Handlung aus dem eigenen Willen zugunsten des privaten Gewinns, wird je nach Person im Detail unterschiedlich empfunden und verschieden aufgefasst, obwohl solche Handlungen in dem Gegenüber sowohl das widrige Gefühl als auch eine kleine oder große Gewalt allgemein erregen. Wenn man gegen nicht-ren nicht aktiv vorgeht, erweitern sich die aus nicht-ren entspringenden Handlungen besonders rasch in der Gesellschaft, denn je unbeachteter nicht-ren bleibt, desto wirksamer wird es, weil das Gift von nicht-ren unbemerkt in die Menschen eindringen kann. Trotzdem kann man nirgendwo im *Lunyu* regulative Sanktionen gegen nicht-ren finden, sondern nur Ratschläge für diejenigen, die sittlich werden wollen.

Inwiefern kann die Einfühlung und Bewegung die Moral aufbauen, wenn doch die ästhetische Sensibilität je nach Person unterschiedlich gestaltet ist? Die konfuzianische Moral basiert nicht auf der allgemeingültigen Vorstellung des Guten und Schlechten, sondern – wie gezeigt – auf der Einfühlung und Bewegung, die als horizontale Dynamik des Gefühls beschrieben wurde. Zu dieser Einfühlung und Bewegung gehören nicht alle Gefühle, sondern nur bestimmte, nämlich solche die dem „Mom“-Gefühl entspringen und deren Funktionsweise in einer kontinuierlichen und wiederholbaren Bewe-

gung besteht. Insofern das Gefühl durch das „Mom“-Gefühl Kontinuität und Wiederholbarkeit erlangt, ist es als Einfühlung und Bewegung, als ästhetische Sensibilität bzw. als ren zu bezeichnen, wodurch es im Sinne des Konfuzius zugleich einen moralischen Charakter erhält. Aus der Einfühlung und Bewegung gewinnt man nicht nur die Moral, sondern auch die moralischen Handlungen, die aus dem Selbstprinzip shu kommen, das „What you do not want done to yourself, do not do to others“¹⁰⁵ bedeutet. Die moralischen Handlungen bei Konfuzius sind dadurch geprägt, dass wir uns in die emotionalen Funktionen erst einfühlen und uns einander respektvoll begegnen. Die moralischen Handlungen sind nicht auf ein reziprokes Geben und Nehmen beschränkt, sondern können je nach Ausmaß der Einfühlung und Bewegung auch nur nach außen gerichtet sein, d.h. sie gleichen einem reinen Sich-Verschenken jenseits einer Belohnungserwartungshaltung. Demzufolge entziehen sich die shu zugrunde liegenden moralischen Handlungen den Gefahren, die oft mit den auf dem Gefühl basierenden moralischen Theorien verbunden zu sein scheinen.

1. Die shu zugrunde liegende Handlung mindert allmählich die Gewalt gegenüber anderen; je feinfühler man die Gewalt empfindet, desto sorgfältiger wird die eigene Handlung, weil man seiner Empfindung nach versucht, die Gewalt, unter der man gelitten hat, den anderen nicht anzutun.
2. Die shu zugrunde liegende Handlung ist vom Ressentiment befreit; man erfasst die Gewalt nicht durch die Reaktion der anderen, sondern durch die Empfindung, daher kommt die Handlung aktiv aus der Einfühlung und Bewegung, die auf dem Mögen/Nicht-Mögen beruht.
3. Die shu zugrunde liegende Handlung ruft kein Mitleid hervor; das Mitleid fungiert nur als eine Teilbewegung dieser Handlung, während die Handlung gleichzeitig die Distanz zwischen Menschen im gleichen Maß verringert und auch wieder vergrößert, indem man sich zuerst in das Nicht-Mögen der anderen einfühlt und dann gleich in sich zurückkehrt.

Schließlich ist die Gegenüberstellung der Normen in der modernen Gesellschaft insofern in Bewegung zu setzen, als man die Sitten im Sinne von Konfuzius versteht, d.h. die Sitten als li bzw. die vom Selbstprinzip shu abgeleiteten Praktiken. Meiner Auffassung nach versucht Konfuzius durch die Unterscheidung zwischen li und Gesetz die

¹⁰⁵ “Tsze-kung asked, saying, ‘Is there one word which may serve as a rule of practice for all one’s life?’ The Master said, ‘Is not reciprocity (恕) such a word? What you do not want done to yourself, do not do to others.’” (15:23)

Wechselbewegung zwischen beiden zu verwirklichen, um das Gesetz möglichst in li zu verwandeln. Hingegen habe ich die Wechselbewegung zwischen li und Gesetz nicht nur in die Richtung von li, sondern auch in die Richtung des Gesetzes zu übertragen versucht, weil mir scheint, dass die an den Sitten orientierte Gesellschaft von der Errungenschaft des modernen Gesetzes ein Muster zur Demokratisierung zu gewinnen vermag. Wenn man aber die Unterscheidung zwischen li und Gesetz im konfuzianischen Grundgedanken zu interpretieren versucht, taucht ein winziger Unterschied zwischen li und dem Gesetz auf, weil li bei Konfuzius die Bedeutung zukommt, eine Entsprechung zwischen dem Vorhaben des Handelnden und seinen Praktiken zu kennzeichnen, während das Gesetz als äußere Gewaltanwendung (Zwang) empfunden wird. Wenn das Vorhaben des Handelnden auf dem Selbstprinzip shu beruht, das eigentlich als Einfühlung und Bewegung zu charakterisieren ist, ist seine solche Absicht als moralisch zu bezeichnen. Demnach ist das Gesetz als erste Außenseite von li insofern in li zu verwandeln, als die Gesetzgebung nicht um des Strebens nach privatem Gewinn willen oder um der politischen Macht willen, sondern um der Einfühlung und Bewegung willen das Glück der anderen realisieren soll. Parallel dazu lassen sich politische Ereignisse als eine zweite Außenseite von li beschreiben, weil Konfuzius darunter nicht nur etwas vom Menschen Gemachtes versteht, sondern diese politischen Ereignisse in den Zusammenhang von Mensch und Welt rückt. Konfuzius skizziert sie in der Gegenüberstellung von menschlichem Vermögen einerseits und Welt andererseits. Mit dieser Thematisierung des Politischen scheint Konfuzius aktiv versucht zu haben, die Außenseite von li in li zu verwandeln. Durch seine Lehre erzieht er seine Schüler zu Politikern und strebt eine humanistische Revolution an.

Politische Ereignisse

Von politischen Ereignissen hält sich Konfuzius in späteren Jahren fern, obwohl er als junger Mann noch ein engagierter Politiker war. Darüber, d.h. darüber, wie sich Politik in der Wirklichkeit zeigt, findet man im *Lunyu* keine Textzeile. Dennoch entwirft Konfuzius offensichtlich eine politische Konzeption, wobei es ihm nur darum geht, wie man sich in einer politischen Lage verhalten soll. Zur Deskription solchen Verhaltens verwendet er Konditionalsätze wie „When the Way prevails in the empire, [...]; when it does not prevail, [...]: 邦有道 [...], 邦無道 [...]“, die insgesamt nur siebenmal im *Lunyu* aufzufinden sind. Jedes Mal teilt Konfuzius dabei seine Bewertung von Politikern seiner Zeit mit oder gibt eine Darstellungen eines seines Erachtens idealen Politikers wieder.

Auch diese konditionalen Wendungen von Konfuzius werden oft missverstanden und als eskapistisch interpretiert. Wenn man aber den sozialen und historischen Kontext des *Lunyu* betrachtet, lassen sie eine andere Deutung zu: der damalige Intellektuelle als der wandernde Gelehrte hätte selbst eine von mehreren Regierungen auswählen können.¹⁰⁶ Daher beziehen sich diese Ausdrücke nicht auf das eskapistische Verhalten von Intellektuellen, sondern nur auf das selbstbewusste Verhalten derselben unter politischen Umständen.

Of Nan Yung he said that **if the country were well governed** he would not be out of office, and **if it were ill governed**, he would escape punishment and disgrace. He gave him the daughter of his own elder brother to wife. (5:1)¹⁰⁷

The Master said, „**When good order prevailed in his country**, Ning Wu acted the part of a wise man. When his country was in disorder, he acted the part of a stupid man. Others may equal his wisdom, but they cannot equal his stupidity.“ (5:20)¹⁰⁸

The Master said, „With sincere faith he unites the love of learning; holding firm to death, he is perfecting the excellence of his course. Such a one will not enter a tottering state, nor dwell in a disorganized one. When right principles of government prevail in the kingdom, he will show himself; when they are prostrated, he will keep concealed. **When a country is well governed**, poverty and a mean condition are things to be ashamed of. **When a country is ill governed**, riches and honor are things to be ashamed of.“ (8:13)¹⁰⁹

Hsien asked what was shameful. The Master said, „**When good government prevails in a state**, to be thinking only of salary; and, **when bad government prevails**, to be thinking, in the same way, only of salary;- this is shameful.“ (14:1)¹¹⁰

The Master said, „**When good government prevails in a state**, language may be lofty and bold, and actions the same. **When bad government prevails**, the actions may be lofty and bold, but the language may be with some reserve.“ (14:4)¹¹¹

The Master said, „Truly straightforward was the historiographer Yü. **When good government prevailed in his state**, he was like an arrow. **When bad government prevailed**, he was like an arrow. A superior man indeed is Chü Po-yü! When good government prevails in his state, he is to be found in office. When bad government prevails, he can roll his principle up, and keep them in his breast.“ (15:6)¹¹²

Für die Bewertung von real existierenden Politikern können die Zitate 5:1, 5:20 und 15:6 herangezogen werden, während für Konfuzius' politische Einstellung die Zitate 8:13, 14:1 und 14:4 relevant sind. Zitat 5:1 belehrt uns darüber, dass Konfuzius Nan Yung, den Schwiegersohn seines Bruders, hochschätzte, weil er wegen seines Verhaltens unter einer guten Regierung nicht aus dem Amt entlassen und unter einer schlechten Regierung zumindest nicht bestraft werden würde. Ning Wu wird von Konfuzius als weise eingestuft, weil er sich unter einer schlechten Regierung einen Schein von

¹⁰⁶ Weil China zu dieser Zeit in viele Länder zerstückelt war, deren Grenzen relativ offen waren.

¹⁰⁷ Herv. v. Verf.

¹⁰⁸ Herv. v. Verf.

¹⁰⁹ Herv. v. Verf.

¹¹⁰ Herv. v. Verf.

¹¹¹ Herv. v. Verf.

¹¹² Herv. v. Verf.

Dummheit gibt (5:20). Im darauf folgenden Zitat (15:6) vergleicht Konfuzius Yü, der seinen Prinzipien immer schnurgerade wie einem Pfeil folgt, mit Chü Po-yü, der in schlechten Zeiten keine Mördergrube aus seinem Herzen macht. In diesem Vergleich kommt Chü Po-yü ein höherer Rang zu, weil das Prinzip, dem er folgt, situationsangemessenes Verhalten ermöglicht. Alle drei Zitate zeigen, dass zeitliche und situative Momente für die Verwirklichung des politischen Verhaltens von Konfuzius als äußerst wichtig betrachtet werden.

Das Zitat 8:13, in dem Konfuzius sich in seiner Rede auf sich selbst bezieht, betont die Notwendigkeit der Zurückhaltung unter einer schlechten Regierung, auch wenn Konfuzius kurz davor darum bittet, Tao unaufhörlich zu suchen und bis zum Ende zu realisieren. Auf die Frage, was eine politische beschämende Handlungsweise sei, antwortet Konfuzius mit 14:1: Man kümmere sich entweder nur um das eigene Einkommen unter einer guten Regierung bzw. erhält seinen Lohn von einer schlechten Regierung. Mit 14:4 mahnt Konfuzius eine Redeweise unter einer schlechten Regierung an, die besondere Zurückhaltung ausdrücken soll, während man unter einer guten Regierung freimütig reden kann. Diese drei Zitate zeigen, wie sorgfältig Konfuzius auf politische Situationen eingeht. Dabei steht für ihn im Vordergrund, einerseits äußerliche Grausamkeit zu verringern und andererseits die innere humanistische Wirksamkeit zu vergrößern. Die Aufmerksamkeit, die Konfuzius politischen Situationen widmet, beruht nicht nur auf der Strategie gute und schlechte Regierungen voneinander zu unterscheiden, sondern vielmehr auch darauf, das generelle Verhältnis zur Welt zu thematisieren. Kurzum: Konfuzius verwendet in Bezug auf politische Verhaltensweisen konditionale Satzkonstruktionen, um zu zeigen, wie man mit den jeweiligen politischen Umständen umgehen soll, die Konfuzius zufolge nicht vom menschlichen Willen, sondern eher von der Welt abhängig sind.

Die Aussage von Lao Tse, dass die Welt grundsätzlich kein Objekt willentlicher, zielgerichteter Handlungen sei, und die Aufforderung von Konfuzius, „when it [the Way] does not prevail (邦無道), then hide“, ¹¹³ beruhen auf ein und derselben Auffassung von Welt. Die politischen Ereignisse betrachtet Konfuzius als die Welt, die bei Lao Tse als „heiliges Gefäß“ gedeutet wird, welches außerhalb der Handhabung selbst weiser Menschen liegt.

¹¹³ Im *Lunyu*, 8:13.

Denn die Welt („under the Heaven: Human world: Society“¹¹⁴: 天下) ist ein Geistgefäß (神器),

und nichts vermag die Tat:

Die Tat zerstört sie,

das Zupacken verliert sie.¹¹⁵ (1:29)

Die Welt unter dem Himmel ist ein „heiliges Gefäß“, das man nicht nach dem eigenen Willen lenken kann. Die Welt ist ein Gefäß,¹¹⁶ das für den Menschen unantastbar ist. Die Welt besteht aus mehr als nur dem Gefäß, das ein Produkt der Weisen ist, ihr zuzurechnen sind auch die Zufälligkeiten, die aus dem Produkt sich mit ergeben. Die „Welt unter dem Himmel“ entspringt nicht dem Willen des Menschen, sondern der Gesamtheit der vielfach verflochtenen Zufälligkeiten, welcher der menschliche Wille zwar zugehört, die ihn aber bei weitem übersteigt. Daher kann man durch den eigenen Willen die Welt nicht verändern oder modifizieren. Daraus folgt, dass weltliche Ereignisse – und dazu zählt auch die Politik – eigentlich nicht zu li gehören.

Weil Konfuzius unter Welt nicht einen vom menschlichen Willen erfassbaren Gegenstand versteht, sondern eine Ansammlung von unzähligen miteinander verflochtenen Zufälligkeiten, steht er der politischen Revolution zurückhaltend gegenüber, die ausgehend vom menschlichen Willen eine neue Ordnung der Welt zu gestalten sucht. Die Möglichkeit einer politischen Revolution erwähnt er gar nicht, im Gegensatz zu Menzius, der das Volk mit dem Himmel gleichsetzt und damit die aus dem Volk entstehende politische Revolution gegen Tyrannei stark zu machen versucht. Konfuzius verschweigt m.E. die politische Revolution nicht, weil er sie für unwichtig oder unmöglich hält, sondern weil sie jenseits seiner Lehre geschieht: „The subjects on which the Master did not talk, were – extraordinary things, feats of strength, **disorder**, and spiritual beings.“¹¹⁷ Konfuzius steht damit aber politischer Gewalt nicht gleichgültig gegenüber, vielmehr scheint er eine andere Variante der Revolution anzudeuten, die hier als „humanistische Revolution“ bezeichnet werden soll.

¹¹⁴ Aus den Aufzeichnungen der Schüler des Kim Young-Oak, *Dohol Soenseng Chungyong Gangyui*, Seoul 1995, S. 82.

¹¹⁵ Lao Tse, *Tao-Tê-King: das Buch vom rechten Wege und von der rechten Gesinnung*, übers. von Jan Ulenbrook, Frankfurt (Main)/Berlin 1996, S. 103.

¹¹⁶ Ebd., (1. Buch, 28. Spruch): „Ist aber die Einfalt verzettelt/ dann wird man zum Werkzeug [器: ein Gefäß im wörtlichen Sinne]/ Braucht das der Weise./ dann wird ein Beamter daraus.“ – interpretiert Kim Young-Oak das Gefäß als die Verkörperung der Zivilisation. Und diese Zivilisation wird von den Erläuterungen der Weisen geschaffen und aufgebaut.

¹¹⁷ Im *Lunyu*, 7:20 (Herv. v. Verf.). Die Revolution scheint Konfuzius eine „Unordnung der Welt“ zu verstanden zu haben, weil sie Chaos in der Welt hervorbringt.

Diese humanistische Revolution zielt, das macht die Erziehungslehre des Konfuzius deutlich, auf eine stufenweise Humanisierung des Menschen und seiner Kultur. Kim Young-Oak sieht in Konfuzius nicht bloß einen humanistischen Gelehrten, sondern auch den Begründer einer Gesellschaftsschicht der Gelehrten (士), die ihre Funktion als Mittler zwischen Herrscher und Volk wahrnehmen. Konfuzius selbst ist einer dieser Gelehrten (士), die in ein politisches Amt eingetreten sind, obwohl er aus der untersten Schicht der Gesellschaft stammt.¹¹⁸ Die Bedeutung, die Intellektuellen in der Gesellschaft zukommt, verknüpft Konfuzius eng mit seinem Ausbildungsprogramm. Nachdem seine Schüler dieses durchlaufen haben, d.h. nachdem sie sich in li und Musik eingeübt hatten, schickte er sie in diverse Ämter der verschiedenen Regierungen. Beispielsweise wurde einer seiner besten Schüler, Tzu-lu, der vor Beginn seiner Ausbildung Räuber gewesen war, in einen gerechten Beamten verwandelt. Durch die Ausbildung mit li und Musik versucht Konfuzius die ästhetische Sensibilität der Menschen hervorzurufen, um dadurch auch allmählich eine bessere politische Situation entstehen zu sehen. Da Konfuzius aber nicht glaubt, dass der Humanismus letztlich gänzlich umgesetzt werden kann, setzt er ihn als einen zu erstrebenden Zustand an. Die ästhetische Sensibilität soll diesen unendlichen Annäherungsprozess fördern.

So erhält die humanistische Revolution, die mit dem politischen Engagement verbunden ist, eine ihr eigene Sphäre. Dies verdeutlicht auch ein kurzer Dialog des alten Meisters mit seinem Schüler, Chi-tiao Kai. „The Master was wishing Chi-tiao Kai to enter an official employment. He replied, I am not yet able to rest in the assurance (信) of this’ The Master was pleased.“ (5:5)¹¹⁹ Dieses Gespräch ist nicht einfach nur als eine bescheidene Ablehnung eines vom Meister angebotenen Amtes durch einen reifen Schüler zu interpretieren, da die Begründung des Schülers, warum er nicht in das Amt eintreten will, in „the assurance (信) of **this** [to enter official employment]“ liegt. Kim Young-Oak zufolge geht „assurance (信)“ vom Inneren des Menschen zur Ebene zwischen dem Innern und dem Äußeren desselben über, wodurch „assurance (信)“ die Bedeutung von „verifiability“ (Überprüfbarkeit) erhält. Diese Bedeutung von „the assurance (信)“ lässt sich durch die wörtliche Zusammensetzung von Mensch (人) und Wort

¹¹⁸ Infolge der Erklärung des Kim Young-Oak stammt Konfuzius väterlicherseits aus dem Kleinadel und mütterlicherseits aus einer Schamanenfamilie. Trotz der umstrittenen Frage nach der Familiengenealogie des Konfuzius stimmen alle Kommentatoren darin überein, dass Konfuzius das Kind einer allein erziehenden Mutter war. Kim Young-Oak behauptet, dass er deshalb zum Schamanen erzogen worden war und als Spezialist des Opferkults (li) berühmt geworden sei. Vgl. Kim Young-Oak, *Dohol Noner*, Bd. 1, S. 58-76.

¹¹⁹ Herv. v. Verf.

(言) leicht veranschaulichen, damit ist die Fähigkeit zur Überprüfbarkeit der Vertrauensmöglichkeit anhand der Sprachhandlung gemeint – kurz: die Überprüfbarkeit mittels der Sprache; das gesprochene Wort muss der Handlung des Sprechers entsprechen. Der Anspruch auf die Überprüfbarkeit mittels der Sprache gegenüber dem Sprecher bezieht sich nicht nur auf das Innere der Person, sondern vielmehr auch auf die Zusammenwirkung zwischen dem Inneren und Äußeren, d.h. auf die sich wiederholende Praktikierbarkeit; die Sprache muss immer wieder vom Sprecher in der Handlung verwirklicht werden. Wenn das Gesagte wiederholt auf den Sprecher zurückgeführt werden kann, wird dadurch eine sich wiederholbare Praktikierbarkeit der Überprüfbarkeit mittels der Sprache (信) ermöglicht, die auf einer moralischen Verantwortung des Sprechers gegenüber sich selbst beruht, seine Sprache und seine Handlungsweisen in ein Entsprechungsverhältnis zu bringen. Im vorigen Zitat lehnt Chi-tiao Kai das angebotene Amt deswegen ab, weil ihm seine Überprüfbarkeit der Vertrauensmöglichkeit für die amtliche Tätigkeit nicht zu genügen scheint. Die Überprüfbarkeit mittels der Sprache im Beamtendasein ist nicht nur schwierig zu realisieren, sondern lässt sich gar nicht realisieren, weil das Amt als eine Institution der politischen Macht keine Möglichkeit dafür einräumt. Die Ablehnung seines Schülers versteht Konfuzius demnach so, dass der Schüler das Beamtendasein generell ablehnt, dagegen die Überprüfbarkeit mittels der Sprache im Leben durchzuführen gedenkt. Deshalb der Kommentar: „The Master was pleased“. Konfuzius freut sich also über die Aussage seines Schülers, weil die Werte seiner Ausbildung von ihm nicht als Mittel zum Zweck, hier der politischen Laufbahn, sondern als Zweck selbst anerkannt werden.

Die Freude des Konfuzius begründet sich darin, dass sein Schüler die Möglichkeit der humanistischen Revolution für sich entdeckt hat. Festzuhalten ist, dass sich Konfuzius in seiner Beschreibung der Politik nur auf das Vermögen der Menschen konzentriert und gewissermaßen Distanz zu den politischen Ergebnissen hält, weil sie von der Welt abhängig sind, die aus der gesamten Menge mehrfach verflochtener Zufälligkeiten besteht. Der Rücktritt von einem Amt in schlechten Zeiten ist für ihn eine strategische Notwendigkeit, nicht nur um das eigene Leben zu schützen, sondern vor allem auch um die eigene Konzeption der Politik in Form der humanistischen Revolution durch und durch verwirklichen zu können. Sein politisches Engagement steht somit in einem engen Zusammenhang mit seinem Ausbildungsprogramm, mit dem die ästhetische und moralisch-sittliche Gestaltung des Menschen erreicht werden soll, wodurch der gesellschaftliche Konflikt allmählich aufgelöst werden kann. Konfuzius verkündet keine po-

litische Utopie, aber ein politisches Ideal, wobei er aufzeigt, wie eine Handlung sowohl ästhetisch als auch zugleich moralisch-sittlich sein kann, womit auch der Mensch zugleich ästhetisch und moralisch-sittlich wird. Er ist kein Revolutionär in dem Sinne, dass er meinte, man könne die Welt durch politische Umwälzungen verändern, dagegen ist er ein Erzieher, der glaubt, durch seine Lehre andere Menschen, Kulturen und die Welt allmählich beeinflussen zu können. Die humanistische Revolution wird im Konfuzianismus durch zwei Strömungen angetrieben, sofern die eine durch die direkte politische Partizipation und die andere durch eine Kritik außerhalb der Politik aktiv werden. Durch Wechselwirkungen der beiden Strömungen konnte der Konfuzianismus in der ostasiatischen Geschichte eine zeitlich lange und relativ sichere Lage behalten.

Was ursprünglich als die Außenseite von li beschrieben wurde – das Gesetz –, so zeigt sich, verlagert sich durch die anzusetzende Wechselbewegung von außen und innen zunehmend nach innen, wodurch li eine Erweiterung erfährt. Dem entspricht die Entwicklung, die die konfuzianische Lehre genommen hat: Zunächst musste die Wechselbewegung mit li berücksichtigt werden, wodurch sie allerdings zunehmend durch li ersetzt wurde. Die staatliche Systematisierung der Konfuzianischen Lehre scheint dagegen das umgekehrte Resultat nahe zu legen, da hier der Verdienst des Konfuzianismus in einer Dogmatisierung von li gesehen wird, wodurch li zur Familiensitte oder zum ungeschriebenen Gesetz reduziert wird. Damit sind alle Gesten, Handlungen, und Umgangsformen bis ins Kleinste ritualisiert und tief verwurzelt. Es entstehen dabei eine große Menge Tabus, die das Leben seiner Lebendigkeit berauben. Um dem entgegenwirken zu können, muss entweder auf die ursprüngliche Bedeutung von li nach Konfuzius zurückgegriffen werden – wobei hierbei die Wechselbewegung von außen und innen viel stärker hervorgehoben werden sollte, um eine Vereinnahmung derselben durch li zu verhindern – oder es sollte die Wechselbewegung von li und Gesetz angetrieben werden. Dem Einzelnen wird damit ein relativer Freiraum, eine Privatsphäre, eröffnet bzw. wieder zurückgegeben. Diese Wechselwirkung zwischen li und Gesetz ist mein Vorschlag, der helfen soll, einer einseitigen Erstarrung vorzubeugen und die kulturellen Überschneidungen unserer Zeit zu berücksichtigen.

Die zweite Außenseite von li, d.s. die politischen Ereignisse, wird durch die Wechselbewegung von li und Politik verdrängt, wenn die konfuzianische Lehre sich zu verwirklichen versucht. Durch die Etablierung der intellektuellen Schichten, erstreckte sich der Konfuzianismus in der chinesischen Geschichte bis zur Systematisierung der

einheitlichen Staatsideologie, obwohl seine eigentliche Lehre von einer solchen Systematisierung weit entfernt ist. Konfuzius zufolge können politische Veränderungen nicht aus einer reinen politischen Revolution hervorgehen, sondern beruhen auf einer humanistischen Revolution, wenn der Mensch durch die konfuzianische Ausbildung, d.h. durch li und Musik, ästhetisch und moralisch-sittlich geformt wird. Die humanistische Revolution gelingt dem Konfuzianismus intern durch die Dynamik der beiden Strömungen, nämlich die direkte politische Partizipation einerseits und die distanzierte politische Kritik andererseits. Trotz des Projektes der humanistischen Revolution finden die politischen Ereignisse für Konfuzius immer noch in einer objektiven Welt statt, die nicht nach dem Willen der Menschen geformt ist, sondern ihrem eigenen Prinzip gemäß verläuft.

Die Grenze zwischen der Innen- und der Außenseite von li wird durch die Wechselbewegung beider ständig verschoben, aber nie aufgehoben. Sie bleibt immer bestehen, weil es ein Außen *gibt*. Es ist eine Welt, ein „heiliges Gefäß“, das aus einem Geflecht von Zufälligkeiten besteht und sich dem Gestaltungswillen der Menschen entzieht. Und dennoch versucht der Mensch auf seine Umgebung in der Wechselbewegung von innen und außen einzuwirken. Daraus folgt, dass die Wechselbewegung sich allein im Verhältnis zur Welt bestimmt und nur ist, sofern es eine solche gibt. Dadurch entsteht auch eine Spannung zwischen der Wechselbewegung und der Welt, in der die dynamischen Kräfte der Wechselbewegung erhalten werden.

1.3. Die Innenseite von li

Durch die Wechselbewegung mit der Innenseite von li verändert sich die Außenseite von li, solange der Einzelne, und dazu gehören auch politisch engagierte Gelehrte, vom Selbstprinzip shu ausgehend das Gesetz und politische Ereignisse andauernd und unaufhörlich zu modifizieren versuchen. Dieses Selbstprinzip wird durch die Einfühlung und Bewegung hervorgebracht, weshalb auch zunächst erklärt werden muss, wie aus dem bloßen Mögen oder Nicht-Mögen dieses Prinzip erwächst und wie ein kleines Kind dieses Prinzip erlernen kann. Unter dem Titel „Die moralische Beschaffenheit des Menschen“ werden dafür zwei Übergänge der Einfühlung und Bewegung dargestellt; erstens der Übergang vom bloßen Gefühl zur Einfühlung und Bewegung sowie zweitens der Übergang von der Einfühlung und Bewegung zur immanenten Regulierung des Gefühls. Das Selbstprinzip shu wird durch die Sitten nach und nach geprägt – so in der Dynamik

des Gefühls in der Familie, durch die Dynamik der Sprache in der Freundschaft, durch die Dynamik des Wünschens in der empfehlenswerten Freundschaft und ebenfalls durch die Dynamik der Handlung in der politischen Praxis. Die moralische Beschaffenheit des Menschen wird sich als eine formelle Bestimmung erweisen, die durch die Sitten Gehalt gewinnt und sich in einer bunten Vielfalt präsentiert. Jedoch dient diese formelle Bestimmung dazu, die unterschiedlichen Funktionsweisen des Gefühls je nach Art des qualitativen Sprungs, d.h. der Übergangsart des Gefühls, anzuzeigen, wodurch der Entwicklungsprozess der ästhetischen Sensibilität deutlich erkennbar wird.

1.3.1. Die moralische Beschaffenheit des Menschen

Die erste Verwendungsweise der Innenseite von li handelt von der „moralischen Beschaffenheit des Subjekts“. Der Ausdruck „moralisch“ soll im Gegensatz zum Begriff „sittlich“ den Bezug zum Subjekt, zur Innenseite von li andeuten. Obwohl li letztlich auf die sittliche Erfahrungen des Menschen zu beziehen ist, wird eine formale, moralische Bestimmung dieser Erfahrung benötigt, die verdeutlichen kann, welche formellen Sprünge des Subjekts den Übergang von der bloßen Neigung zur moralischen Neigung ermöglichen.

Die moralische Beschaffenheit des Menschen schließt direkt an das Selbstprinzip shu (恕) an, welches „what you do not want done to yourself, do not do to others“¹²⁰ bedeutet. Es ist nach den bisherigen Erörterungen eine Variation der „Einfühlung und Bewegung“, der Dynamik des Gefühls im Agierens- und Reagierensmoment des Handelns. Demnach setzt li als moralische Beschaffenheit des Subjekts voraus, dass der Mensch nicht nur späterhin aus der Vernunft heraus, sondern vielmehr schon aus der Sphäre des Gefühls heraus moralisch geprägt ist. Der Zusammenhang zwischen der Moral und dem Gefühl ist zwar in der moralischen Theorie unbestritten, das ganze Gewicht der Untersuchungen liegt aber auf der Moral, wodurch eine vollständige Analyse der Funktionsweisen des Gefühls in der Moral unterlassen wurde. Hingegen hat Konfuzius eine solche Analyse der Bewegungen des Gefühls vorgenommen und sie soweit getrieben, dass er die Moral als eine bestimmte Verwirklichung des Gefühls ansehen kann. Nach Kon-

¹²⁰ “Tsze-kung asked, saying, ‘Is there one word which may serve as a rule of practice for all one’s life?’ The Master said, ‘Is not reciprocity (恕) such a word? What you do not want done to yourself, do not do to others.’” (15:23)

fuzius ist die Moral aus dem Gefühl entstanden, wird durch das Gefühl geübt und als Gefühl realisiert.

Wie kann die Moral aus dem Gefühl entstehen? Wie kann man die Moral innerhalb des Mögens/Nicht-Mögens, des konkreten Gefühls, etablieren, obwohl das Gefühl oft als unregelmäßig, verwirrend oder sogar böse dargestellt wird? Die Arbeit baute von Beginn an darauf auf, dass das Gefühl nicht der Vernunft untergeordnet werden darf, sondern so erweitert gedacht werden muss, dass die Vernunft ihrerseits nur als eine sehr bestimmte Funktion des Gefühls betrachtet wird. Zunächst ist das Gefühl Kim Young-Oak zufolge in dem Sinne begrenzt, in dem das Gefühl mit Mom, „body/mind matrix“, verbunden ist. Sofern dies der Fall ist, steht dieses Gefühl zunächst unter den psychophysischen Bedingungen des Menschen, was leicht verdeutlicht, warum irgendeine Form der Regulierung des Gefühls unbedingt von Nöten ist. Wenn zudem diese psychophysische Verbundenheit nicht als ein substantielles Wesen, sondern nur als eine vorübergehende Gestalt inmitten der Veränderungen der Welt – bspw. der Ansammlung und Zerstreuung von „Ki“ bei Kim Young-Oak – angesehen wird, ist das Gefühl seiner Dynamik nach als „Einfühlung und Bewegung“ zu verstehen. Als solches ist es zwar jedem Menschen zugänglich, es aber bis zu einem gewissen Grad zu entwickeln, ist die Aufgabe eines Einzelnen, die von der jeweiligen erworbenen Fähigkeit desselben zur Dynamisierung des Mögens/Nicht-Mögens abhängig ist. In dem Fall ist das Gefühl nicht mehr nur eine anthropologische Bedingung und Konstante, sondern zudem auch eine individuelle Gestaltungsleistung der Dynamik des Gefühls. Diese individuelle Bestimmtheit eines Menschen ist wiederum als „Mom“, „body/mind matrix“, in einem etwas erweiterten und zugleich verengten Sinne zu verstehen, denn auch hier verschiebt sich die Deutung von „Mom“ etwas; sie bezieht sich nicht mehr nur auf die anthropologische Konstante des Menschen im allgemeinen, sondern auch auf ganz konkrete psychophysische Zustände eines Individuums. Für einen Mensch, der seine psychophysische Bedingtheit immerwährend als eine vorübergehende Gestalt in der gesamten Entwicklungen seines Lebens betrachtet, stellt diese, seine psychophysische Begrenztheit, keine Beschränkung der Selbstgestaltung mehr dar, vielmehr begreift er sie als eine offene Möglichkeit zur Selbstgestaltung, die vor ihm liegt. Weil eine vergangene Gewohnheit einen gegenwärtigen Zustand des Menschen konstituiert, muss dieser sich bewusst werden, dass sein Dasein durch alltägliche Gewohnheiten konstruiert wird, und gleichwohl den Mut erwerben, seine Fehler in den Gewohnheiten zu korrigieren, um sein Dasein zu verbessern. Diese Selbstentwicklung kann der Mensch nur durch eine

Disziplinierung des eigenen Lebens leisten, indem er Verbesserungsimpulse im Leben immer wieder sieht und selbst hervorbringt. Diese Disziplinierungsleistung wird durch die immanente Regulierung des Gefühls ausgeübt, die nicht nur die Einfühlung und Bewegung, sondern auch deren Verwirklichungen im Leben, z.B. in der sprachlichen Ausdrucksweise und den Handlungsbedürfnissen bis hin zu ihrer vollständigen Realisation, hervorbringen. Solange das Gefühl als horizontale Dynamik begriffen wird, wird es zur Einfühlung und Bewegung und diese kann durch die immanente Regulierung die Moral im Leben realisieren. Daher ist der Übergang vom Gefühl über die Einfühlung und Bewegung zur immanenten Regulierung als *moralisch* zu bezeichnen.

Wie ein einzelner Mensch diese Übergänge des Gefühls – erstens, vom Gefühl zur Einfühlung und Bewegung und zweitens, von der Einfühlung und Bewegung zur immanenten Regulierung – leisten kann, soll dieses Kapitel klären. Der erste Übergang vom konkreten Gefühl zur Einfühlung und Bewegung wurde bereits in dem Kapitel „Einfühlung und Bewegung: die horizontale Dynamik des Gefühls“ anfänglich dargestellt, wobei gezeigt wurde, dass das Gefühl nicht ein statisches Vermögen des Menschen ist, sondern eingebettet ist in die horizontalen Bewegungen des Gefühls. In diesem Übergang wird das eigene Gefühl durch eine Dynamisierung zur Einfühlung und Bewegung, die auf die *Kontinuität und Wiederholbarkeit des konkreten Gefühls* verweist. Der zweite Übergang von der Einfühlung und Bewegung zur immanenten Regulierung des Gefühls ist nur dann möglich, wenn ersteres im Leben immer wieder dynamisiert werden kann. Dann lässt sich die immanente Regulierung des Gefühls als die Dynamik der Dynamik des Gefühls oder als die Dynamik der Einfühlung und Bewegung beschreiben. Die immanente Regulierung bezieht sich auf die zwei Funktionen der Einfühlung und Bewegung, d.h. erstens auf ihre innere Kontinuität,¹²¹ in der die Einfühlung und Bewegung über einen begrenzten – möglichst langen – Zeitraum erhalten werden soll, und zweitens auf ihre Wiederholbarkeit nach außen,¹²² wodurch sie in der Wirklichkeit wiederholt realisiert werden kann. Solange der Mensch die Einfühlung und Bewegung kontinuierlich und wiederholt im Leben reguliert, ist nicht die konsequent verfolgte Handlung desselben, sondern der innere Zustand der Person als *moralisch* zu bezeichnen. Die Moral bei Konfuzius bezieht sich weder auf Handlungen noch auf Mo-

¹²¹ The Master said, „Those who are without virtue cannot abide long either in a condition of poverty and hardship, or in a condition of enjoyment. The virtuous rest in virtue; the wise desire virtue.“ (4:2)

¹²² The Master said, „Riches and honors are what men desire. If it cannot be obtained in the proper way, they should not be held. Poverty and meanness are what men dislike. If it cannot be avoided in the proper way, they should not be avoided.“ (4:5)

tive der Handlung,¹²³ sondern unmittelbar auf die bestimmten Gefühlszustände, in der die Einfühlung und Bewegung durch die immanente Regulierung kontinuierlich und wiederholt auftaucht.

Der erste Übergang: Vom bloßen Gefühl zur Einfühlung und Bewegung

Warum benötigt die Moral den ersten Übergang vom Gefühl zur Einfühlung und Bewegung, obwohl soziale Anerkennungen für die moralische Handlung hinreichend zu sein scheinen? Oder anders gefragt, warum ist das auf die wechselseitige Anerkennung von Personen gegründete menschliche Gewissen für die konfuzianische Moral nicht hinreichend? Diese Form des Gewissens gehört m.E. nur zum zweiten Übergang, wobei vom ersten abgesehen wird, denn das bloße Gefühl wird hier lediglich durch ein externes Maß, der Vernunft, reguliert, um das Zusammenleben mit den Menschen in der Gesellschaft zu sichern. Zwar plädiere ich hier nicht dafür, dass die Moral solch eines Gewissens inakzeptable wäre, sondern es soll deutlich werden, dass die konfuzianische Moral dieser Form des Gewissens gegenüber zwei Vorteile birgt, sofern sie auf eine ganzheitliche moralische Erfahrung und sogar auf eine moralische Empfindung des Subjekts verweist, die momentan und spontan ist.¹²⁴

Wenn das auf die wechselseitige Anerkennung von Personen gegründete menschliche Gewissen eine Erfahrung des Subjekts ist, entspringt das Gewissen zwar aus der Anerkennung der Personen, aber es ist tatsächlich eine Gesinnung des Subjekts. Obwohl die soziale Regulation eine wichtige Rolle für die moralische Prägung des Subjekts spielt, kann solch eine Mitmenschlichkeit dennoch kein Impuls zur Autonomie des

¹²³ Obwohl nur die Motive der Handlung bei Kant moralischen Wert besitzen – „wenn vom moralischen Werte die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene inneren Prinzipien derselben, die man nicht sieht.“ –, geht es bei ihm nicht um „die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt“, sondern um „die Idee und die Prinzipien eines möglichen *reinen* Willens“ (Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg 1999, S. 407 und 390.)

¹²⁴ Wenn man die Aufgabe der Ethik wie Kant darin sieht, einen Gültigkeitsanspruch der moralischen Urteile zu begründen, kann man damit so was wie eine moralische Erfahrung nicht erfassen: „Wir kommen scheinbar erstens nicht darum, moralische Urteile zu fällen, und diese Urteile stützen sich zweitens, soweit man sehen kann, nicht auf Erfahrung; es sind keine empirischen Urteile. Philosophen wie Kant, die das klar gesehen haben, haben daraus gefolgert, dass diese Urteile in der Auffassung des Urteilenden nichtempirisch, d.h. unabhängig von aller Erfahrung gelten müssen, und man nennt das: a priori.“ (Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik* 1993, Frankfurt am Main ¹1993, S. 15.) Trotzdem beharrt Tugendhat auf die moralischen Urteile, weil er moralische Gefühle nur negativ versteht: „Die *moralischen* Gefühle sind hingegen dadurch definiert, dass sie Unlustgefühle sind, die sich auf das Urteil über einen moralischen Unwert aufbauen“ (ebd. S. 20). Hingegen will diese Dissertation – Konfuzius folgend – aufzeigen, dass moralische Gefühle durchaus positiv betrachtet und bewertet werden können.

Menschen geben.¹²⁵ Diese Einschränkung der Moral durch die Anerkennungstheorien führt dazu, dass sie dem Subjekt keine Autonomie zusprechen und ihm nur eine bequeme Rolle innerhalb einer auf gegenseitige Kontrolle basierenden Gesellschaft zuweisen. Daher muss die Moral, wenn man die Selbstgesetzgebung des Menschen bejaht, nicht nur von der Anerkennung der Anderen, sondern zuerst vom Subjekt selbst bestimmt werden; *Selbstbestimmung* und *Anerkennung der Anderen* müssen zusammen gehen. Diese zweifache Bestimmung der Moral kann als funktionale Einheit in die Dynamik des Gefühls integriert werden, solange die Moral nicht auf Verhältnisse zwischen dem Willen und der Handlung eingeschränkt bleibt, sondern damit der Anspruch auf eine ganzheitliche Erfahrung erhoben wird, die auf den Zusammenhängen zwischen dem Gefühl und der Moral beruht. Diese moralische Erfahrung weist auf eine den Anerkennungstheorien entgegenstehende, d.h. umgekehrte Schlussfolgerung, hin, dass es bei der Moral nicht um Intersubjektivität, sondern um Subjektivität geht, und nicht um Mitmenschlichkeit, sondern um ästhetische Sensibilität.

Die moralische Empfindung ist das spontane und momentane Gefühl, z.B. tiefe empfundene Trauer durch eine Nachricht oder eine Empfindung der Freude, wenn man in die Augen eines Hundes blickt. Solange man die Moral nur in Bezug auf Verhältnisse zwischen Wille und Handlung behandelt, wird das Gefühl durch Moraltheorien nicht hinreichend beachtet, auch wenn emotionale Einflüsse auf die Moral nicht abgelehnt werden. Die Achtlosigkeit gegenüber dem Gefühl scheint daher zu rühren, dass das Gefühl als etwas Unveränderliches – von der Geburt bis zum Tod konstantes – angenommen wird; die Verachtung des Gefühls ist darauf zurückzuführen, dass es allen Lebewesen gemeinsam ist, das Gefühl des Menschen somit als etwas „tierisches“ betrachtet wird. Hingegen gehen ostasiatische Weisheitslehren davon aus, dass das Gefühl tatsächlich mit der Moral, genauer gesagt, mit dem Nirvana zusammenhängt – man beachte z.B. die Vorstellung des „Mitgefühls“ des Dalai Lamas,¹²⁶ die Vorstellung von „sad“ und

¹²⁵ Richard Rorty folgend verstehe ich Autonomie weder im kantischen Sinne, d.h. als „moralische Entscheidungen, die der Vernunft folgen, besser sind, als Entscheidungen, die den Einfluss von Erfahrung zulassen“, noch im Sinne von Christine M. Korsgaard, d.h. als „im Sinne von Gehorsam gegenüber der unbedingten Herrschaft der Vernunft“, sondern nur als „Freiheit von äußeren Zwängen“. (Richard Rorty, Gefangen zwischen Kant und Dewey. Die gegenwärtige Lage der Moralphilosophie, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 49, 2001, S. 179-182; S. 186-188.)

¹²⁶ Vgl. „Was ist Mitgefühl? – Der Wunsch, dass andere frei sein mögen von Leid. Mitgefühl ermöglicht es uns, nach Erleuchtung zu streben. Mitgefühl motiviert und inspiriert uns zur Ausübung jener heilsamen Praktiken, die zur Buddhaschaft führen. Daher sollten wir großen Eifer daransetzen, wirkliches Mitgefühl zu entwickeln.“ (Dalai Lama, *Das Herz der Liebe*, Berlin 2004, S. 47.)

„happy“ von Seung Sahn¹²⁷ oder eben das Verständnis von „Freude und Trauer“ bei Konfuzius. Wenn hier die Empfindung in einem Zusammenhang mit der Moral gebracht wird, bedeutet das, dass die Empfindung durch die Moral kontrolliert wird. Die Empfindung ist nicht nur ein Zeichen für die Ohnmacht oder Passivität des Menschen, sie wird nicht nur durch die Moral reguliert, vielmehr handelt es sich hierbei um ein wechselseitiges Verhältnis; die Empfindung ihrerseits verhält sich aktiv der Moral gegenüber. Die Moral bei Konfuzius, die sich durchaus mit der immanenten Regulierung solcher Empfindungen beschäftigt, ist nichts anderes als die Hervorbringung der ausgewählten und ausgeübten Empfindung selbst. Die spontane und momentane Empfindung, die an die Moral anzunähern ist, eröffnet die Möglichkeit, die Moral im Gefühl zu etablieren. Ein Beispiel soll dies zunächst verdeutlichen und zugleich zeigen, warum dieser Übergang praktisch nicht durch die reine soziale Regulation – sei sie gesetzlich oder sittlich-zwischenmenschlich – ersetzt werden kann. Nehmen wir einmal an, es gäbe einen Menschen, der seinen Diebstahl genießt, obwohl er weiß, dass dieses Tun in der Gesellschaft als schlecht beurteilt und bestraft wird. Trotz der Besinnung auf die Norm und eventuell trotz der Angst vor der Strafe beginge er einen Diebstahl, und gerade weil ihm selbst die Norm und Strafe so bewusst ist, verhält er sich besonders vorsichtig und intelligent. In diesem Fall würde die zwischenmenschlich kontrollierte und anerkannte Moral nicht mehr funktionieren, weil dieser Mensch kein schlechtes Gewissen bekommen würde. Er könnte sich der gesetzlichen Strafe sogar entziehen, wenn er durch seine vorsichtige und umsichtige Vorgehensweise dem polizeilichen Verfolgungsapparat entgehen kann. Die Moral bliebe einem solchen Verbrechen gegenüber wirkungslos, obwohl die Ethiker von der Funktion der Moral, ein schlechtes Handeln in Schranken zu halten, ausgegangen sind. In diesem Fall scheint mir die moralische Erfahrung, die von der Hervorbringung des moralischen Gefühls ausgeht, das wiederum nicht von moralischen Urteilen abgeleitet ist, sondern nur immanent aus einem konkretem Mögen/Nicht-Mögen entspringt, an Bedeutung zu gewinnen.

Das Gefühl ist aus zwei Gründen zu dynamisieren: Erstens muss die psychophysische Begrenztheit des Menschen berücksichtigt werden, das „Mom“-Gefühl. Zweitens er-

¹²⁷ „0° is Small I. 90° is Karma I. 180° is Nothing I. 270° is Freedom I. 360° is Big I. Big I is infinite time, infinite Space. So there is no life and no death. I only wish to save all people. If people are happy, I am happy: if people are sad, I am sad.“ (Seung Sahn, [Auszug aus] *Dropping Ashes on the Buddha*, in: *Beyond the western tradition: readings in moral and political philosophy*, ed. by Daniel Bonevac/William Boon/Stephen Phillips, Mountain View 1992, S. 355ff.)

laubt diese psychophysische Bedingtheit nicht nur, passiv zu reagieren, sondern auch aktiv zu gestalten, indem das Gefühl zur Einfühlung und Bewegung aus Mom wird. Jedes Mögen/Nicht-Mögen treibt sich zwar überall zerstreut und mehrfach zersplittert herum, aber wenn das Mögen/Nicht-Mögen der psychophysischen Bedingung des Menschen immanent reguliert wird, dann wird das Mögen/Nicht-Mögen zur Einfühlung und Bewegung.

Die Dynamisierung des Gefühls ist meiner Auffassung nach die *Kontinuität*¹²⁸ und *Wiederholbarkeit* eines konkreten Mögens/Nicht-Mögens, das momentan und spontan aufzutreten scheint. Mit der Kontinuität des konkreten Mögens meine ich ein relativ langes Aushalten eines Zustandes dieses Mögens, damit man es so lange wie möglich genießen kann. Die Wiederholbarkeit des Mögens bezieht sich auf die erhöhte Möglichkeit des wiederkehrenden Auftauchens dieses Mögens im zeitlichen Verlauf, wodurch es fortgesetzt werden kann. Ohne die Kontinuität und Wiederholbarkeit kann der Mensch seinen Zustand des Mögens weder lange aushalten, weil das Mögen an sich wegen der psychophysischen Bedingtheit des Menschen seinen Impuls verliert, noch wiederholt praktiziert werden, weil ein solcher schwacher Impuls des Mögens in der Spanne der Zeit nicht fortgesetzt werden kann. Demnach benötigt das Gefühl eine Dynamisierung, die zur Einfühlung und Bewegung wird, um diese intern kontinuierlich zu halten und extern wiederholbar zu machen. Ein einfaches Beispiel soll zunächst erläutern, wie ein konkretes Mögen/Nicht-Mögen, das momentan und spontan ist, dynamisiert werden kann. Jemand, der gerne, viel und ständig Alkohol trinkt, wird wahrscheinlich zum Alkoholiker, der nicht nur das Mögen nicht mehr genießen kann, sondern auch unter den Nachwirkungen seines Mögens psychophysisch leidet. In diesem Fall könnte die Neigung zum Trinken aus einem internen Grund, weil sie durch die übersteigerte Abneigung übertroffen wird, und aus einem externen Grund, weil die Neigung aufgrund des psychophysischen Leidens nicht weiter lohnenswert ist, sowohl nicht kontinuierlich durchgehalten als auch wiederholt realisiert werden.

Diese Dynamisierung, die Kontinuität und Wiederholbarkeit eines konkreten Mögens/Nicht-Mögens, geschieht beim Menschen nicht einmal um der Moral willen, sondern nur zur Steigerung des Wohl- und Glücksempfindens; damit ist der Impuls der

¹²⁸ “A good man it is not mine to see; could I see a man possessed of **constancy**, that would satisfy me. Having not and yet affecting to have, empty and yet affecting to be full, straitened and yet affecting to be at ease: it is difficult with such characteristics to have constancy.” (7:25; Herv. v. Verf.)

Dynamisierung nur vom Standpunkt des egozentrischen Subjekts¹²⁹ beschreibbar. Das konkrete Mögen/Nicht-Mögen, solange man es dauerhaft und kontinuierlich entstehen zu lassen versucht, benötigt die Dynamik des konkreten Mögens/Nicht-Mögens. Diese Dynamik des Gefühls ist nicht mit einem normativen Regulierungsverfahren¹³⁰ des Gefühls gleichzusetzen, das das Mögen/Nicht-Mögen nach einem Maßstab oder Standpunkt – welcher auch immer – als gut/schlecht beurteilt. Wird das Gefühl dagegen durch die Dynamik des Gefühls zum Wohl oder Glück im Leben hervorgebracht, verwandelt sich das Gefühl in die Einfühlung und Bewegung.¹³¹ Ein konkretes Mögen, das sich nur spontan und momentan auswirkt, bildet keine Einfühlung und Bewegung, weil es sich einerseits als ein verkehrtes Gefühl nicht mehr nach außen wendet und andererseits als ein in sich verkrampftes Gefühl nicht mehr einfühlen kann. Da dieses Mögen einen verkehrten und verkrampften Verlauf der Gefühlsbewegung nimmt, verbreitert und vertieft sich der Bruch sowohl zwischen der Eigenempfindung und dem Gefühl für andere, als auch zwischen den Gefühlen, die nur auf die eigene Person bezogen sind. Um diesen Bruch zu vermeiden, und dabei auf die Verwendung der Vernunft und der Moral als Regulierungsverfahren zu verzichten, muss das Mögen/Nicht-Mögen zunächst auf die Hemmung der Einfühlung und Bewegung verzichten, um es zum Wohle und Glück des Menschen dynamisieren zu können. Als Beispiel für eine solche Hemmung der Einfühlung und Bewegung sollen im folgenden die bössartige Schadenfreude, die durch das Leid anderer affiziert ist, und das schlechte Gewissen im Sinne von Nietzsche, das aus dem Beharren auf das Selbst entsteht, thematisiert werden.

¹²⁹ Dies ist aber nicht im Sinne von Tugendhat gemeint, weil ich „ich“ sagen, sondern weil ich Mom fühlen kann. Vgl. Ernst Tugendhat, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München 2003, S. 29: „Für einen «ich»-Sager wandelt sich die rudimentäre Selbstzentrierung, die wohl zum Bewußtsein überhaupt gehört, zu einer Ego-Zentrität um: man hat nun nicht nur Gefühle, Wünsche usw., sondern man weiß sie als seinen eigenen Wünsche.“ Vgl. auch das Kapitel „Lernen-Mögen“, S. 142ff.

¹³⁰ Viele abendländische Ethiker, mit Ausnahme vielleicht von Peter Strawson, betrachten Gefühle nur als etwas von außen zu Beurteilendes, weil sie davon ausgehen, dass die Moral dazu diene, das Mögen/Nicht-Mögen in Schranken zu halten. Das Gefühl wird nur als etwas unzuverlässiges, schlechtes oder sogar oft bössartiges angesehen, wodurch die Moral als Beurteilungsmaßstab des Mögens/Nicht-Mögens bestimmt wird, um das konkrete Gefühl, d.i. das Mögen/Nicht-Mögen, zu regulieren.

¹³¹ Solange sich das Gefühl in die Einfühlung und Bewegung verwandelt, befindet sich die Regulierung des Gefühls in der Einfühlung und Bewegung selbst, die das zerstreute und zersplitterte Mögen/Nicht-Mögen, das weder dynamische Struktur noch dynamische Kraft besitzt, kontinuierlich und wiederholbar dynamisiert.

Hemmungen der Einfühlung und Bewegung: Schadenfreude und schlechtes Gewissen

Die böartige Schadenfreude und das schlechte Gewissen haben die Funktion gemeinsam, die horizontale Dynamik des Gefühls zu behindern. Sie unterscheiden sich aber in der Art und Weise, wie sie sie behindern; die Schadenfreude hemmt durch eine Verkehrung des Gefühls die Bewegung desselben, während die in sich verkrampfte Rückwärtsbewegung des schlechten Gewissens die Einfühlung des Gefühls behindert.

Die *bösartige Schadenfreude* wird durch das Übel oder Unglück, welches anderen widerfährt, erregt. Die besonders böartige Variante besteht darin, eine Freude aus dem Unglück der anderen zu ziehen, während die abgeschwächte Form, das Übel der anderen im Vergleich zur eigenen Lebenslage als eine psychologische Erleichterung versteht. Diese beiden Formen unterscheiden sich in ihrer aktiven oder passiven Reaktionsart voneinander; die starke Form reagiert mit einer verkehrten Erwidern auf das Unglück der anderen, während die etwas schwächere Variante nur eine Beruhigung aus dem Unglück anderer zieht. Trotz der Unterscheidung in passiv und aktiv nehmen die beiden Formen gemeinsam den verkehrten Weg des Gefühls, weil die Trauer anderer Freude oder Beruhigung in der eigenen Person hervorruft. Im Folgenden wird nur die abgeschwächte Form der böartigen Schadenfreude näher beleuchtet, weil sie unbeabsichtigt in die elterliche Erziehung einfließt, obwohl ihre Gefahr sicherlich nicht geringer einzuschätzen ist als die der aktiven Schadenfreude.

Wie stellt sich die schwache Form der böartigen Schadenfreude in dieser Erziehungsform dar? Eine solche Erziehung kommt daher, dass die Erziehung sich ausschließlich auf das Ziel oder das Ergebnis der Leistung richtet, weniger aber auf die Prägung des Gefühls. Wenn eine Mutter ihrem Kind sagt: „Schau mal, die armen Kinder im Waisenhaus. Wie traurig sie sind. Du bist glücklich, weil du deine Mutti hast“, kann das Kind daraus den Schluss ziehen: „Diese Kinder sind unglücklich, weil sie keine Eltern haben. Hingegen bin ich glücklich, weil ich meine Mutti habe“. In dieser Schlussfolgerung findet die schwache Form der böartigen Schadenfreude ihren Ausdruck, sofern das eigene Glück vom Unglück anderer her verstanden wird. Obwohl man sich über die Trauer der anderen nicht freut, beruhigt man sich dennoch mit dem Vergleich zwischen der eigenen Lebenslage und dem Unglück anderer, indem die schwere Belastung der anderen die eigene Belastung psychologisch erleichtert. Woher kommt diese boshafte Beruhigung? Die Schadenfreude zieht eine Grenze zwischen der

eigenen Person und anderen, insbesondere zwischen dem eigenen Gefühl und dem der anderen. Das eigene Gefühl verglichen mit dem eines anderen müsste nur insofern verschieden sein, als beide divergierenden psychophysischen Bedingungen („Mom“) unterliegen.¹³² Aber diese Grenzziehung des Gefühls im vorherigen Beispiel ist nicht nur eine Bestandsaufnahme der Person, sondern eine Versperrung und Verhaftung des Gefühls in derselben. Ebenso setzt die Schadenfreude ohne Zweifel voraus, dass das Gefühl dem Menschen angeboren und bis zum Tod angehörig ist. Die Schadenfreude besteht nicht nur auf der Grenze zwischen dem eigenen Gefühl und dem Gefühl der anderen, sondern verhärtet und versteinert dieselbe. Durch diese harte Grenzziehung wird das Gefühl ausschließlich im Menschen eingesperrt und verkrampft sich in demselben. Insbesondere hemmt die Schadenfreude die Einfühlung in andere, weil sie einen umgekehrten Weg des Gefühls einschlägt, indem die Trauer des anderen zur eigenen Freude verkehrt wird.

Die Voraussetzung für die schwache Form der böartigen Schadenfreude scheint in der Annahme zu liegen, dass das menschliche Leben überwiegend aus Leid besteht oder dass es überwiegend einen Überlebenskampf darstellt,¹³³ weil die schwache Form der Schadenfreude das Leben als eine Belastung ansieht. An dieser Stelle soll nur die Auffassung, das Leben sei ein Leidensprozess, näher betrachtet werden, da das Überleben im Westen durch die ökonomischen Entwicklungen an seiner Aktualität zu verlieren scheint. Wenn das menschliche Leben als ein Leiden angesehen wird, traut man sich nicht, zu fragen, wie man sein Leben selbst gestalten kann, sondern stellt nur die Frage, wie das Leiden zu vermindern oder zu umgehen ist. Das menschliche Leben bemisst sich sodann nur nach verschiedenen Graden des Leidens, die man in sich trägt. Insbesondere im Christentum wird das Leiden als eine Strafe Gottes für die Erbsünde oder als eine von Gott gestellte Probe angesehen, wodurch man mit der Einschätzung der Leiden anderer vertraut ist, und zudem damit erklärt wird, warum man sich zunächst nicht mit dem eigenen, sondern mit dem Leid anderer beschäftigt. Dafür lassen sich zwei Gründe anführen: Erstens ist das Leiden in diesem christlichen Kontext nur auf komparative

¹³² Die geschlossene Räumlichkeit des Menschen könnte durch die Dynamik des Gefühls der Welt gegenüber geöffnet werden, weil die Einfühlung und Bewegung im Verlauf der Zeit die Räumlichkeit des Subjekts in Bewegung setzen würde. Wenn das Gefühl von der geschlossenen Räumlichkeit ausgegangen ist, ist das Gefühl nicht mehr als Bestand des Menschen zu bezeichnen, sondern nur als offene Möglichkeit desselben zur Welt.

¹³³ Diese Annahme, dass das Leben eines des Leidens und Überlebens ist, scheint in der abendländischen Kulturgeschichte darauf zurückführbar zu sein, dass das menschliche Leben im Angesicht des vollkommenen Gottes als etwas mangelhaftes und leidendes empfunden und verstanden wird.

Weise einschätzbar und zweitens tritt es nur als ein durch Gott Gegebenes in Erscheinung, in Form der Probe oder Strafe Gottes. Welches Ausmaß das eigene Leid annimmt, tritt nur im Vergleich mit dem Leiden anderer hervor, auch wenn dieser Vergleich auf der eigenen Einschätzung beruht und in Relation gesetzt werden muss zu dem Gottgegebenen. Durch diese Anlehnung an Gott wird die Aufmerksamkeit auf eine dem Menschen äußerliche Instanz gelenkt, was eine objektive Beurteilung oder objektive Psychoanalyse¹³⁴ des Leidens ermöglicht, wodurch das Leiden als das Gottgegebne oder als Symptom einer seelischen Erkrankung betrachtet werden kann. In diesem Stadium verschiebt sich das Leiden an die Außenseite des Subjekts, obwohl das Leiden unmittelbar als Gefühlszustand des Menschen anzusehen ist. Diese eifrige Verschiebung ruft eine passive Haltung des Menschen gegenüber dem Leiden hervor; wenn das Leiden nur durch eine äußere Ursache, d.h. als Probe oder Strafe Gottes oder als psychische Erkrankung, angesehen wird, kommt es dazu, dass das menschliche Glück oder Unglück nicht als im Menschen selbst, sondern als außerhalb seiner Reichweite liegend begriffen wird. Hierdurch steht man dem Leiden machtlos und anfällig gegenüber und ‚schaut mit erschöpftem Blick andere an‘, um zu sehen, ob sie glücklicher oder unglücklicher sind. Daraus resultiert die schwache Form der bössartigen Schadenfreude, die in einer Beruhigung des eigenen Gemüts besteht.

Die passive Haltung des Menschen gegenüber dem Leid verursacht aber durch das Glück und Unglück der anderen ein verkehrtes Gefühl. Obwohl man sich über das Glück der anderen schlicht freut oder das Unglück der anderen einfach bedauert, wirkt sich das Gefühl umgekehrt aus. In der konfuzianistischen Lehre dagegen ist das Leiden nur ein Merkmal für den momentanen Gefühlszustand, der alle Variationen von Freude, über Ärger, Trauer und Genuss beinhalten kann. Hier scheint auch ein entscheidender Unterschied zwischen Buddhismus und Konfuzianismus zu liegen; die Buddhisten betrachten das Leben ebenfalls als Leiden, während Konfuzianer darin ein zu Gestaltendes sehen, eine offene Möglichkeit inmitten der wechselseitigen Umwandlungen zwischen Glück und Unglück. Im Konfuzianismus spielt das Glück keine größere Rolle als das Unglück und umgekehrt, weil es sich ständig in sein Gegenteil verwandelt und ebenso das Unglück zu Glück wird. Auch wenn einem Menschen ein Unglück widerfährt, kann

¹³⁴ „Aus der klinischen Forschung der Psychoanalyse ist gesichert, dass primärnarzisstische besetzte Objekte – wie hier das Weltall, die Natur, Gott – reintrojiert werden können ins Ich, dort neutralisiert und zum Aufbau des psychischen Instanzenapparats verwandt werden.“ (Hartmut Böhme/Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt am Main 1985, S. 218.)

es sich im Laufe der Zeit irgendwann wieder in Glück verwandeln. Das Unglück bietet die Gelegenheit zum Glück überzugehen, es ist eine Möglichkeit das Glück an sich heranzuziehen. Diese *aktive* Haltung des Menschen, die darin zum Ausdruck kommt, im Unglück eine Möglichkeit zum Glücklichein zu sehen, resultiert daraus, dass das Leben nicht auf etwas externes wie Gott bezogen wird, vielmehr geht sie von einer internen Selbstbezogenheit aus. Angesichts des selbstbezogenen Subjekts ist das Leiden der anderen nicht etwas, das sich beruhigend auswirken würde, sondern etwas, das im Gegenteil beunruhigend ist. Aus der Selbstbezogenheit des Gefühls resultiert somit die Bewegung des Gefühls, in der der Mensch aus dem eigensinnigen Gefühl heraus das Gefühl der anderen ohne Umkehrung empfindet.

Aus der Selbstbezogenheit des Gefühls erstrecken sich die Bewegungen des Gefühls, die von ihm in zwei Richtungen ausgehen – nach außen und nach innen. Aber wenn diese Selbstbezogenheit ohne einen weiteren Impuls sich in sich verkrampft, beharrt der Mensch nur auf seiner eigensinnigen Wahrnehmung und Empfindung. Während die Bewegung des Gefühls die Schale des Menschen aufschält, überzieht das auf sich beharrnde Gefühl die Schale mit neuen Schichten. Das in sich verkrampfte Gefühl vertieft sich in sich, bewegt sich nur um sich selbst und kommt nur nicht zu einer wechselseitigen Bewegung im Sinne der Einfühlung und Bewegung. Wie es zu dieser Verkrampfung kommt, erklärt Nietzsche mit dem Konzept des „schlechten Gewissens“, das aus dem Ressentiment¹³⁵ des Menschen entsteht, welches aus Schwäche heraus andere schuldig und verantwortlich macht, und damit wiederum die Richtung der Verinnerlichung¹³⁶ verdreht, jetzt zum Inneren des Menschen hin. Das schlechte Gewissen blockiert einerseits weitere Bewegungen des Gefühls¹³⁷ und insistiert andererseits in der Beharrung auf das Innere. Daraus erwächst dem Subjekt eine harte Schale, womit allerdings Bewegungen der Gefühle verhindert und sogar das Gefühl durch sich selbst eingeschränkt wird. In dem Maß, in dem der Mensch auf sich selbst beharrt, produziert das Gefühl eine starke Abneigung gegen das Hin- und Herschwanken. Diese Abneigung führt zur Beharrung auf sich selbst, welche die Einfühlung mit der Außenseite des Sub-

¹³⁵ „[...] umgekehrt erräth man schon, wer überhaupt die Erfindung des »schlechten Gewissens« auf dem Gewissen hat, – der Mensch des Ressentiment!“ (Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in: *F. N., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1980, Bd. 6, S. 311.)

¹³⁶ „Alle Instinkte, welche sich nicht nach Außen entladen, wenden sich nach Innen – dies ist das, was ich die Verinnerlichung des Menschen nenne: [...]“ (ebd. S. 322).

¹³⁷ „[...] als die Entladung des Menschen nach Außen gehemmt worden ist.“ (Ebd. S. 322)

jekts hemmt. Obwohl sich das Gefühl nach außen und innen immer weiter bewegen kann, ist die Innenbewegung fest am Selbst verankert, wodurch es die Einfühlung nicht gewinnen kann, weil das in sich verkrampfte Gefühl entweder keinen freien Raum für einen neuen Gehalt des bewegten Gefühls schafft oder diesen Gehalt nach ein Prokrustesbett abschneidet. Daraus ergibt sich eine Hemmung der Dynamik des Gefühls, die innerhalb des Gefühls, einerseits als Überempfindlichkeit des inneren Gefühls des Subjekts und andererseits als Unempfindsamkeit gegenüber dem Außen auftaucht. Diese Hemmung rührt aus dem Versuch, das unaufhörliche und sich fortsetzende Schwanken des Gefühls zu stoppen. Hingegen ist die immanente Regulierung des Gefühls, die mit dem zweiten Übergang charakterisiert werden soll, nur eine Form des Ausbalancierens dieses Schwankens, in der die Dynamik des Gefühls zugleich fortgesetzt und bewahrt wird. Bevor jedoch auf die immanente Regulierung des Gefühls eingegangen wird, sollen noch kurz zwei Erfahrungsmöglichkeiten der Einfühlung und Bewegung durch den Menschen nach konfuzianischer Auffassung präzisiert werden.

Wie kann der Übergang vom statischen Gefühl zur Einfühlung und Bewegung im Leben erfahren werden? Für Konfuzius ist dieser Übergang zunächst in der Liebe zu den Eltern erfahrbar. Mit dieser Erfahrung scheinen insbesondere zwei Gefühlsfunktionen von Bedeutung zu sein; erstens das eigensinnige Gefühl des Kindes und zweitens das den Eltern gegenüber aufgeschlossene Gefühl. Das Gefühl, das immer wieder einen neuen Bedarf des Kindes produziert, wird durch die Aufgeschlossenheit gegenüber den Eltern weniger selbstsüchtig, denn es lernt sich in das Gefühl seiner Eltern hineinzusetzen und das eigene egoistische, auf sich beharrende Gefühl selbst zu vernichten. Das Kind, das mit den Eltern mitfühlt und auf sein eigensinniges Gefühl verzichtet, kann die Methode, vom Gefühl zur Einfühlung und Bewegung überzugehen, Schritt für Schritt im Leben umsetzen, wenn seine Aufgeschlossenheit nicht nur gegenüber den Eltern, sondern auch gegenüber seinen Geschwistern, seinen Freunden und den Mitgliedern der Gesellschaft erweitert wird. Wie kann jemand, der das Moment des ersten Überganges in der Familie nicht erleben konnte, solch eine Erfahrung in seinem späteren Leben erwerben? Die Aufgabe der elterlichen Erziehung, d.h. des Übergangs vom Gefühl zur Einfühlung und Bewegung, ist im konfuzianischen Bildungsprogramm auf die Musik übertragen worden zu sein. Das Musizieren insbesondere hilft dem einzelnen Menschen, einerseits auf sein eigensinniges Gefühl zu verzichten, indem er dabei ein aus sich heraus fließendes Gefühl erlebt, und andererseits anderen gegenüber aufgeschlossen zu sein, weil er in seinem musikalischen Ausdruck Freude und Trauer gemeinsam mit an-

deren erleben kann und mit ihnen mitfühlt. Sowohl durch die Erziehung der Eltern als auch durch die Musik kann der Mensch den Übergang vom Gefühl zur Einfühlung und Bewegung gelingen, weil beide die Selbstbezogenheit des Gefühls und die Aufgeschlossenheit gegenüber anderen erreichbar machen. Wenn man die Einfühlung und Bewegung einmal erfahren hat, kann man das verkehrte und verkrampfte Gefühl sofort wahrnehmen, aber eine einmalige Erfahrung genügt nicht zur Verwirklichung der Einfühlung und Bewegung im Leben. Wie diese Erfahrung kontinuierlich und wiederholt im Leben eingesetzt werden kann, erklärt der zweite Übergang.

Zweiter Übergang: von der Einfühlung und Bewegung zur immanenten Regulierung

Die immanente Regulierung des Gefühls bringt Kontinuität und Wiederholbarkeit in die Einfühlung und Bewegung. Letztere, die im ersten Übergang erworben wird, muss wiederum in Bewegung umgesetzt werden, indem die Einfühlung und Bewegung auf verschiedene Art und Weisen – durch die Sprache, durch das Bedürfnis und in der Handlung – realisiert werden kann. Bevor auf die immanente Regulierung näher eingegangen wird, soll zunächst der Grund erklärt werden, warum die immanente Regulierung des Gefühls den weiterführenden Weg der Dynamik des Gefühls darstellt, indem ihr die externe Regulierung gegenübergestellt wird.

Irgendeine Regulierung des Gefühls ist für Menschen insofern notwendig, als die hochgradigen Schwankungen und extremen Antriebe des Gefühls ausgeglichen werden müssen. Diese Art der Regulierung ist als eine Form der Askese zu bezeichnen. Ein Mensch, der nicht nur in seiner Zufluchtsstätte, sondern auch zusammen mit anderen in der Gesellschaft lebt, benötigt ein Maß des eigenen Gefühls, wodurch er im weitesten Sinne als Asket verstanden werden kann. Dann geht es hier nur um die Art der Regulierung des Gefühls, die je nach Topos (tópos) der Regulierung zweifach unterschieden werden kann – als externe oder immanente Regulierung. Zwar gleichen sich die beiden, sofern sie vom Menschen gebildet werden, aber der erste Unterschied besteht darin, wo die Regulierung des Gefühls ausgeführt wird; die externe Regulierung fungiert außerhalb des Gefühls, während die immanente Regulierung im Gefühl ihren Ort hat. In der externen Regulierung findet das Subjekt zuerst seinen Maßstab außerhalb des Gefühls, z.B. in der Vernunft, sodann nimmt es das Gefühl auf, das hier aber ausschließlich als Materie dient. Demgegenüber findet die immanente Regulierung innerhalb des Gefühls statt, indem das Gefühl seine Labilität allmählich ausbalanciert. Ein zweiter Unterschied besteht darin, dass beide Arten der Regulierung zu unterschiedlichen Zeitpunkten statt-

finden; die externe Regulierung des Gefühls steht im Präsens, die immanente Regulierung immer nur im Futur. In der *externen* Regulierung des Gefühls ist man *jetzt* imstande, das Gefühl zu regulieren, weil das Subjekt vor dem Regulierungsprozess schon seine Regulierungsmethode angefertigt hat. Demgegenüber kann man die *immanente* Regulierung des Gefühls noch nicht zustande bringen, wird sie auch nie ganz zustande bringen, weil sie nicht als Endstation, sondern nur als eine Lebensaufgabe zu verstehen ist. Beide Unterschiede der zwei Regulierungsarten verdeutlichen, wie sie jeweils fungieren und sich entwickeln.

Solange wir irgendeine Regulierung des Gefühls benötigen, ist die Askese nicht schlicht abzulehnen. Wenn es die psychophysische Bedingtheit der Menschen, die auf die Notwendigkeit der Regulierung des Gefühls hinweist, nicht zulässt, das Gefühl unaufhörlich und fortwährend anzutreiben, sollte man eine Art Asket werden, um sich seiner Bedingung gut anpassen zu können. Aber wenn ein Asket nur die externe Regulierung des Gefühls antreibt, kann sie aufgrund ihres objektiven Standpunktes dem Gefühl gegenüber einerseits zur Verachtung oder Vernichtung des Gefühls führen und verleitet andererseits aufgrund der Behinderung der Dynamik des Gefühls dazu, in sich selbst verhaftet zu bleiben. Die externe Regulierung birgt die Gefahr, dass das Gefühl durch eine vorschnelle und abstrakte Konstitution des Subjekts entweder zu einer bloßen Materie oder zu einem von der Form hergeleiteten Inhalt wird. Hingegen führt eine Askese, in der immanenten Regulierung des Gefühls, weder zur Verachtung oder Vernichtung des Gefühls noch zur Verhaftetsein in sich selbst, sondern zum Versuch des Ausbalancierens inmitten der Bewegungen des Gefühls. Aus der immanenten Regulierung des Gefühls entsteht eine Art der Askese, ein anständiges Muster des emotionalen Lebens der Menschen. Die immanente Regulierung des Gefühls ist also der weiterführende Weg der Dynamik des Gefühls, weil sie zur Kontinuität und Wiederholbarkeit der Einfühlung und Bewegung im Leben führt.

Wie man die Einfühlung und Bewegung, d.i. ren, im Leben praktizieren soll, beschreibt Konfuzius folgendermaßen: „The superior man does not, even for the space of a single meal, act contrary to virtue (ren). In moments of haste, he cleaves to it. In seasons of danger, he cleaves to it.“ (4:5) Man kann einen Moment des Übergangs vom bloßen Mögen/Nicht-Mögen zur Einfühlung und Bewegung erleben, indem man durch die elterliche Erziehung und die Musik sowohl das selbstbezogene Gefühl als auch die Aufgeschlossenheit gegenüber der eigenen Außenseite erfährt. Aber dieses anfängliche Moment der Einfühlung und Bewegung ist nicht ausreichend, um sie im Leben zu reali-

sieren. Die Öffnung für die Einfühlung und Bewegung muss zeitlich (begrenzt) andauern und wiederholbar, d.h. immer wieder erfahrbar, sein; die *Verwirklichung der Einfühlung und Bewegung ist die Aufgabe der immanenten Regulierung des Gefühls, wodurch Kontinuität und Wiederholbarkeit der Einfühlung und Bewegung hergestellt werden*. Diese immanente Regulierung ist nicht zu verwechseln mit einem Standpunkt des Gefühls, der eine Neutralisierung des Gefühls auslösen würde, sondern sie entwickelt sich aus dem Selbstgestaltungs- und Verwirklichungsprozess der Einfühlung und Bewegung und wird somit permanent bewegt.

Der zweite Übergang, von der Einfühlung und Bewegung zur immanenten Regulierung des Gefühls, lässt sich wiederum zweifach beschreiben; erstens durch den Selbstgestaltungsprozess der Musik und zweitens durch die Verwirklichungsprozesse der ästhetischen Sensibilität. Sowohl für das Erfahrungsmoment der Einfühlung und Bewegung als auch für ihre kontinuierliche und wiederholbare Praktizierung spielt bei Konfuzius die Musik eine ganz zentrale Rolle. Dass Konfuzius die Musik in seinem Erziehungsprogramm so betont, ist sehr bemerkenswert, denn durch sie sollen keine Musiker, sondern nur politisch engagierte Gelehrte ausgebildet werden; nicht nur Musik zu hören oder zu genießen, sondern vielmehr Musik selbst zu spielen, soll sowohl die Herstellung der Einfühlung und Bewegung als auch die immanente Regulierung der Einfühlung und Bewegung bewirken.

Zunächst geht der Mensch durch die Musik vom eigensinnigen Gefühl zur Einfühlung und Bewegung über, weil es durch die Musik sowohl selbstbezogene als auch den anderen gegenüber sich öffnende Gefühle erfährt. Wenn Konfuzius erwähnt, dass man ohne Musik nicht sprechen kann,¹³⁸ dann stellt sich die Frage, warum Musik für das Sprechen so wichtig ist. Mittels der Sprache kommuniziert man nicht nur Meinungen, Informationen und Argumente oder dergleichen, sondern auch Gefühle. Zwischen dem Gefühl und der Sprache, weil beide unterschiedliche Systeme konstituieren und jeweils nach verschiedenen Mechanismen funktionieren, gibt es zwar zahlreiche Möglichkeiten, das Gefühl mittels der Sprache auszudrücken, aber daneben gibt es Konfuzius zufolge auch eine in sich regulierte Ausdrucksweise durch die Musik, wodurch ein selbstbewegendes Gefühl ohne Hemmung der Dynamik des Gefühls in eine beständige und situationsangemessene Sprache übergeht. Diese Ausdrucksweise erlernt man durch

¹³⁸ Hier ist die Musik im Sinne der Poesie zu verstehen. Vgl. „[...] He was standing alone once, when I passed below the hall with hasty steps, and said to me, ‘Have you learned the Odes?’ On my replying ‘Not yet’, he added, ‘If you do not learn the Odes, you will not be fit to converse with.’ [...]“ (16:13)

Musik, weil die Einfühlung und Bewegung wie der Klang und der Rhythmus beständig und angemessen ausgedrückt werden müssen. Solange man in Bezug auf den Zusammenhang zwischen dem Gefühl und der Sprache das Mannigfaltige auf der Erscheinungsebene bemerkt, empfindet man zwar in seinem Gefühl, d.h. zwischen der Einfühlung und Bewegung und ihrer Erscheinung, einen Bruch, den die Musik uns hervorragend aufzeigt, aber man kann gleichwohl auch erfahren, dass dieser Bruch insofern übergangen werden kann, als die Einfühlung und Bewegung in der Erscheinung realisiert wird. Diesem Anspruch nach versucht das selbstbewegende Gefühl sich selbst kontinuierlich und wiederholt zu regulieren. Das Gefühl gleicht zu Beginn einem frechen Kind, das die Regulierung nicht durch Maßnahmen seiner Eltern, sondern nur durch Selbstübungen erreichen kann, während seine Eltern sich ständig darum sorgen und letztlich nur darauf hoffen können, dass ihr Kind sich selbst regulieren lernt. Durch die Musik, die gleichermaßen sowohl auf das selbstbewegende Gefühl als auch auf seine Erscheinung ausgerichtet ist, lernt man es – das selbstbewegende Gefühl – auszubalancieren. Der Impuls zu dieser Ausbalancierung kommt für Konfuzius aus dem Lernen-Mögen, das er nicht nur als initiiertes Moment des Lernens, sondern auch als besondere menschliche Eigenschaft an sich selbst erfahren hat.¹³⁹ Solange die Musik die Selbstgestaltung der Einfühlung und Bewegung in ihrer Erscheinung darstellt, stellt das Lernen-Mögen, das das in sich regulierte Wünschen ist, den Impuls zu Selbstübungen dar. Weiterhin zeigt uns die Musik, die letztlich von der Situation abhängig ist, zahlreiche Verwirklichungsmöglichkeiten. Solange die Musik eine Harmonie mit der Situation erzeugt, offenbart sie eine Einklangsmöglichkeit der Einfühlung und Bewegung mit ihrer Erscheinung.

Diese Entwicklung verhilft der ästhetischen Sensibilität, die Einfühlung und Bewegung im Leben zu verwirklichen. Je nach Niveau des Selbstgestaltungsprozesses wird die ästhetische Sensibilität unterschiedlich verwirklicht. Auf die Frage, wie die Einfühlung und Bewegung im Leben realisiert werden kann, lässt sich bei Konfuzius keine allgemeine Antwort finden, jedoch kann man die autobiographische Beschreibung des Konfuzius als ein Muster nehmen.

The Master said, „At fifteen, I have my mind bent on learning. At thirty, I stood firm. At forty, I have no doubts. At fifty, I knew the decrees of Heaven. At sixty, my ear was an

¹³⁹ Vgl. „[...] At fifteen, I have my mind bent on learning. At thirty, I stood firm. [...]“ (2:4) Sowie: „The Master said, ‘In a hamlet of ten families, there may be found one honorable and sincere as I am, but not so fond of learning [好學: meiner Übersetzung nach „Lernen-Mögen“].’“ (5:27)

obedient organ for the reception of truth. At seventy, I could follow what my heart desired, without transgressing what was right.“ (2:4)

Der fortschreitende Entwicklungsprozess des Konfuzius zeigt auf, wie die Einfühlung und Bewegung kontinuierlich über verschiedene Stadien hinweg durchgezogen werden muss, um dadurch ein zunehmend höheres Niveau der ästhetischen Sensibilität und des sittlichen Bewusstseins zu erreichen; je älter Konfuzius wird desto höher und tiefer im Entwicklungsprozess der ästhetischen Sensibilität gelangt er. Mit fünfzehn hatte sich Konfuzius zum Lernen entschlossen, nicht um irgendein Ziel zu erreichen, sondern wegen des Lernen-Mögens selbst. Nach diesem Entschluss schafft er es, mit dreißig Jahren auf seinen eigenen Füßen zu stehen, indem er an der Einfühlung und Bewegung beständig festhält. Mit vierzig gelingt es ihm, von den Verführungen freizukommen, die zum Schwanken des Gefühls führen, indem er seine immanente Regulierung des Gefühls kontinuierlich und wiederholt praktizieren kann. Ausgehend von seiner eigenen Entwicklung ist er mit fünfzig imstande, die Bestimmung des Himmels zu erkennen, in der er universelle Werte der menschlichen Kultur wahrnimmt und praktiziert. Mit sechzig werden seine Ohren – die sowohl für die Sinnesorgane als auch die Gesamtorgane stehen – fügsam, damit realisiert er die immanente Regulierung des Gefühls ohne Hindernis im Leben. Mit siebzig gelangt Konfuzius zum Niveau „der idealen Einheit von Wollen und Sollen“¹⁴⁰, auf dem seine realisierte Einfühlung und Bewegung keinesfalls der Sittlichkeit ausweicht. Der Entwicklungsprozess des Konfuzius bemisst sich demzufolge am Maß der Realisation der Einfühlung und Bewegung; beim Lernen-Mögen setzt die Einfühlung und Bewegung an und erreicht letztlich die Stufe, bei der die Einfühlung und Bewegung keinesfalls dem sittlichen Anspruch ausweicht.

Sowohl die Selbstgestaltung der Einfühlung und Bewegung durch die Musik als auch die Verwirklichung derselben im Leben sind in der immanenten Regulierung des Gefühls enthalten. Aber wenn die Moral pragmatisch in Anspruch genommen wird, scheint dieser lange Prozess der moralischen Erfahrung weniger nützlich zu sein als irgendein Handlungsprinzip. Auf die Frage, ob es ein für das ganze Leben gültiges Handlungsprinzip gäbe, antwortet Konfuzius mit dem Verweis auf das Selbstprinzip shu (恕), welches „what you do not want done to yourself, do not do to others“ (15:23) bedeutet. Daher soll im Folgenden geklärt werden, ob dieses Prinzip zur Bildung moralischer Urteile und zur Gestaltung moralischen Handelns angewendet werden kann. Der Anspruch auf

¹⁴⁰ Heiner Roetz, *Konfuzius*, München ²1998, S. 20.

eine *Allgemeingültigkeit* der Moral, d.h. eine Verallgemeinerung irgendeines moralischen Prinzips im Sinne der Geltung, die Unterschiede zwischen Individuen sowie zeitliche und räumliche Differenzen negiert, – ein solcher Anspruch wird z.B. von Kant für den Kategorischen Imperativ beansprucht –, ist mit diesem Prinzip nicht vereinbar. Die zentrale Bedeutung der moralischen Beschaffenheit des Subjekts, die in der individuellen sittlichen Prägung geformt wird, schließt dies schon aus. Aber auch die Erläuterungen zum Selbstprinzip shu werden zeigen, dass ein universeller Anspruch nur darin besteht, *dass* von der allgemeinen Gegebenheit einer anthropologischen Konstante ausgegangen wird, der Fähigkeit vom bloßen Gefühl zur Einfühlung und Bewegung und von da zur immanenten Regulierung überzugehen. Dieses „dass“ aber in der individuellen, sittlichen Aneignung und Prägung, durch ein „wie“, gestaltet wird.

Das Selbstprinzip shu

Jeder kann moralisch sein, weil jeder über das Vermögen der Einfühlung und Bewegung verfügt, von der aus er zur immanenten Regulierung des Gefühls übergehen kann. Mit den Worten Konfuzius' ausgedrückt: „I have not seen the case in which his strength would be insufficient. Should there possibly be any such case, I have not seen it.“ (4:6) Obwohl jeder über dieses Vermögen verfügt, entwickelt man es je nach dem selbstgestalteten und verwirklichten Niveau der eigenen Moral unterschiedlich. Wenn der Mensch im Gefühl keinen ersten Übergang zur Einfühlung und Bewegung und weiterhin keinen zweiten Übergang zur immanenten Regulierung vollzieht, kommt die Moral bei ihm nicht zustande. Daher erläutert Konfuzius: „By nature men are nearly alike; by practice, they get to be wide apart.“ (17:2) Welche Übungen („by practice“) man betreiben soll, um moralisch (li) zu sein, erläutert Konfuzius in einem Gespräch mit seinem Lieblingsschüler, Yen Yüen: „Look not at contrary to propriety (li); listen not to what is contrary to propriety (li); speak not what is contrary to propriety (li); make no movement which is contrary to propriety (li).“ (12:1) Um moralisch zu werden, ist das Sehen, Hören, Sprechen und Handeln li folgend, zu praktizieren, wodurch li als Wahrnehmung, Sprache und Handlung auftaucht, was aber der Meinung der meisten Interpreten des Konfuzius, die li zerstückelt nur als Ritual, Umgangsform, Sittlichkeit usw. betrachten widerspricht.¹⁴¹ Diese li folgende Erfahrung des Menschen trifft mit dem Selbstprinzip shu zusammen, das man im ganzen Leben zu praktizieren versuchen soll.

¹⁴¹ Insbesondere wenn Konfuzius sagt: „It is all over! I have not seen one who loves virtue as he loves beauty.“ (15:12), ist die Moral immer verbunden mit der Zuneigung.

Jeder kann zwar moralisch sein, es bedarf aber der Einübung, um moralisch zu werden. Moralische Erfahrung ist eine li folgende Erfahrung, die wiederum das Selbstprinzip shu praktizieren lässt.

Die Vorstellung, moralisches Handeln basiere auf einem wechselseitigen Geben und Nehmen, auf einem Austauschverhältnis der moralischen Handlungen ist für die moralische Beschaffenheit des Subjekts nicht gültig, weil die moralischen Handlungen ausschließlich bezogen auf das handelnde Selbst zur Rede kommen. „Tsze-kung said, ‘What I do not wish men to do to me, I also wish not to do to men.’ The Master said, ‘Ts’ze, you have not attained to that.’“ (5:11). Den Satz von Ts’ze, kann man in die zwei Teilsätze untergliedern, 1) „Ich wünsche mir nicht, das andere mir etwas antun“ und 2.) „Dieses etwas will ich anderen auch nicht antun“. Er setzt damit offensichtlich voraus, dass andere solche Handlungen ebenfalls nicht wollen. Vermutlich zählt er die Anwendung von Gewalt, Verbrechen allgemeiner Art, den Vertragsbruch usw. zu diesen bestimmten Handlungsweisen, weil er ohne Zweifel davon ausgeht, dass es nicht wünschenswert ist, wenn sie begangen werden und die meisten Menschen sie nicht begehen wollen. Kurz und pauschal formuliert: Ts’ze erwartet von anderen moralisches Handeln, weil er es selbst praktiziert und setzt damit wie selbstverständlich voraus, dass dies auf einem reziproken Interesse des Geben und Nehmens beruht.

Mit dem Satz, „Ts’ze, you have not attained to that“ verneint Konfuzius aber diese Annahme eines wechselseitigen Interesses und erklärt, dass der Mensch keinen Einfluss darauf nehmen kann. Konfuzius unterschätzt die moralische Beschaffenheit seines Schülers nicht, sondern zweifelt an, dass das Geben und Nehmen vom Wunsch oder guten Willen des Menschen erzwungen werden kann. Aus dem Grund, dass man selbst gegenüber anderen moralisch handelt, kann man nicht den Schluss ziehen, dass dies auch andere wollen und danach handeln. Ein wechselseitiges Geben und Nehmen ist aus den moralischen Handlungen des Menschen nicht abzuleiten. Konfuzius will damit nicht grundsätzlich ausschließen, dass ein reziproker Austausch im Sinne des Gebens und Nehmens auch moralisches Handeln mit sich bringen kann, es geht ihm vielmehr darum, zu verdeutlichen, dass dieses Austauschverhältnis nicht der Kerngedanke moralischen Handelns sein kann. Die Antwort des Konfuzius auf die Frage seines Schülers, „you have not attained to that“, legt zudem nahe, dass er auch die Möglichkeit offen hält, das Tauschprinzip auf einer untergeordneten Entwicklungsstufe hin zum wahren moralischen Verhalten anzuordnen. Mit anderen Worten: Offensichtlich war Konfuzius der

Meinung, sein Schüler Ts'ze sei in seiner Ausbildung noch nicht soweit gelangt, zu verstehen, was eigentlich moralisches Verhalten ausmacht. Das zeigt auch schon die Frage selbst, denn ein anderer Schüler, der in der sittlichen Entwicklung weiter vorangeschritten wäre, hätte sie erst gar nicht gestellt.¹⁴² Ts'ze ist es noch nicht gelungen, seine egoistische Beharrung aufzugeben. Als einem guten Händler, der lebenslang die konfuzianische Schule unterstützte, mangelte es ihm vermutlich an der Perspektive auf die Zusammenhänge der Welt, in denen alle wechselseitigen Verhältnisse aufgehoben sind und ihre Bedeutung verlieren, weil er sich wohl aufgrund seines Berufes unter Geben und Nehmen nur einen durch den Vertrag geregelten, materiellen Austausch vorstellen konnte.

Wenn moralisches Handeln aber in diesem Sinne der Wechselseitigkeit verstanden wird, als materieller, geistiger oder moralischer Austausch, handelt man nur im Interesse des eigenen Überlebens. Auf dieser Ebene ist die Aussage von Ts'ze anzusiedeln. Es handelt sich dabei aber um eine falsche Ausdeutung des Selbstprinzips shu. Auch wenn sich das Selbstprinzip auf die Wünsche des Selbst bezieht, zielt dieses letztlich nicht nur auf das eigene Wohl, sondern ebenso sehr auf das Wohl der anderen. In diesem Sinne ist das Selbstprinzip shu nicht ein Geben und Nehmen der moralischen Handlungen, sondern stellt vielmehr ein reines Geben. In einer holistischen Perspektive wird aus dem Geben ein Nehmen und umgekehrt, genauer gesagt: dieses Verhältnis löst sich auf. Die hinduistische Tradition erklärt den Kreislauf von Leben und Tod anhand der Metapher eines Blattes, das im Herbst vom Baum fällt, zu fruchtbarer Erde zersetzt wird, in der ein neuer Baum heranwachsen kann, wodurch der Kreis geschlossen wird, wenn im Herbst wieder die Blätter fallen. Analog zu dieser Metapher spielt es keine Rolle, ob die eigenen moralischen Handlungen im gleichen Maße beantwortet werden, ob man sich anderen gegenüber nur gebend verhält oder ob *ich* überhaupt moralisch handle. Konfuzius konzipiert die moralische Beschaffenheit des Subjekts lediglich in dem Sinne, dass er klar stellt, wie man selbst moralisch handeln kann. Das mag zunächst mal wie ein Widerspruch erscheinen, der Gedanke dahinter ist aber folgender: Ein Individuum muss sich moralisch-sittlich bilden, um zu dieser holistischen Perspektive gelangen zu können, in der sich sodann die Bedeutung der Moral relativiert. Ohne

¹⁴² Man erinnere sich an dieser Stelle an die Erläuterungen in Kapitel „Ren als ästhetische Sensibilität“, S. 6ff zu der besonderen Gesprächsführungstaktik des Konfuzius.

diese Entwicklung käme der Einzelne nicht zur holistischen Einsicht. Die Notwendigkeit, diesen Weg einzuschlagen, findet sich im Naturbegriff.¹⁴³

Die Beschreibung des ersten Aspekts der Innenseite von li konzentrierte sich zunächst auf die moralische Beschaffenheit des Menschen, um Konfuzius' Verständnis von Moral zu verdeutlichen, das der Geltung nach keinen allgemeinen Anspruch besitzt. Ebenso schließt er die Annahme eines wechselseitigen Geben und Nehmens als Kern des moralischen Handelns damit aus. Daraus ergibt sich das entscheidende Merkmal der Moral, dass die Einfühlung und Bewegung, die vom egozentrischen Gefühl geht, durch ihre immanente Regulierung im Leben realisiert wird; die moralische Beschaffenheit des Menschen ist nur die formale Bestimmung von li, die sittlich im jeweiligen sozialen Erziehungskontext geprägt wird. Im Folgenden soll diese Prägung nun näher erläutert werden.

1.3.2. Die sittliche Prägung des Menschen

Die zweite Verwendungsweise der Innenseite von li bezieht sich allgemein auf sittliche Handlungen. Sittliches Handeln impliziert wiederum, wie man sich seiner sozialen Zugehörigkeit gemäß verhalten und was man im Rahmen der gesellschaftlichen Ordnung tun soll. Hier wird vorausgesetzt, dass sich ein Mensch als Mitglied der Gesellschaft nach der jeweiligen gesellschaftlichen Ordnung richten muss. Sofern sie geschichtlich gewachsen ist, bildet die Gesellschaft ein spezifisches Ordnungssystem, das den Zusammenhalt ihrer Mitglieder ohne größere Konflikte und Spannungen erst möglich macht. Durch dieses Anordnungssystem der Gesellschaft, das ich als Sitten bezeichne, wird das Leben der gesellschaftlichen Mitglieder von ihrer Geburt an reguliert. Diese Regulierung, die durch die Sitten erfolgt, ist eine ganz andere als die, die per Vertragsabschluss realisiert wird. Es ist vielmehr so, dass man sich unbewusst den Sitten gemäß verhält und auch unbemerkt von ihnen kontrolliert wird. Je nachdem, welche Rolle und Funktion ein Mitglied der Gesellschaft einnimmt, verlangen die Sitten von ihm bestimmte Handlungen, die allgemein als „sittlich“ bezeichnet werden können. Im Folgenden wird die Sittlichkeit bei Konfuzius, v.a. in Hinsicht auf das Problem der sittlichen Prägung des Menschen erörtert, zuvor soll aber kurz sein Verständnis von Sittlichkeit überhaupt erläutert werden. Auffällig ist, dass li (Sitte und Sittlichkeit) im

¹⁴³ Zum Begriff der Natur bei Konfuzius vgl. Kapitel „Ren als ästhetische Sensibilität“, S. 13ff.

Sinne des Konfuzius nicht einfach jeder sittlichen Handlung entspricht, die man einem trivialen Verständnis nach auf Sitten im Allgemeinen beziehen würde. Welche Sitten im *Lunyu* als li benannt werden, bleibt zweideutig. Gemeint sind zum einen Sitten, die von einer vorbildlichen Tradition ererbt worden sind, und zum anderen die vom Selbstprinzip shu ausgehende Sittlichkeit. Bei der ersten Form der Sitten handelt es sich um das Verhältnis des Konfuzius zur Tradition, das zeigt, wie die Tradition aus heutiger Sicht zu transformieren ist. Von diesem Verständnis ausgehend soll die Bedeutung der „Richtigstellung der Namen“ bei Konfuzius in Bezug auf das Selbstprinzip shu dargestellt werden, weil Konfuzius damit eine Erklärung dafür gibt, wie der Handelnde sich im Laufe seines Lebens sittlich bilden kann.

Die Tradition der Zhou-Dynastie gilt für Konfuzius zunächst als das Vorbild seiner Zeit, was sein Kulturprojekt prägt. So lässt sich durch die Vermittlung der Tradition dieses Kulturprojekt realisieren; es kommt zu einer Wechselbewegung zwischen dem alten und dem neuen in der Gegenwart. Zur Zeit des Konfuzius verachteten die mächtigen Fürsten die aus der Vergangenheit überlieferten Sitten und übertraten sie, um ihre Macht zu behaupten. Konfuzius kritisiert diese Übertretung und stützt sich auf das von der Zhou-Dynastie etablierte sittliche System. Die Übertretung der herkömmlichen Sitten hält Konfuzius für einen Verstoß der Mächtigen gegen die gesellschaftliche Ordnung, die sie nur um ihrer Macht willen zerstören wollen. Nicht nur wegen ihrer gesellschaftlichen Ordnung, sondern auch wegen ihres Umgangs mit den Sitten betrachtet Konfuzius die Zhou-Dynastie als Vorbild, weil sie ihre Sitten aus den älteren Traditionen sorgfältig auf- und übernommen sowie weitergeführt hat: „the Master said, Châu [Zhou: 周] had the advantage of viewing the two past dynasties. How complete and elegant are its regulations!“ (3:14) Darüber hinaus begreift er sich nicht als einen Initiator, der die Sitten neu stiftet, sondern sieht sich als einen Vermittler zwischen Altem und Neuem: „A transmitter and not a maker, believing in and loving the ancients, I venture to compare myself with our old P’äng.“ (7:1)

Wollte man vordergründig betrachtet die historische Einstellung des Konfuzius beurteilen, wäre er definitiv ein Konservativer,¹⁴⁴ weil er sich ausdrücklich nach der vergangenen Zhou-Dynastie richtet. Einer solchen Einschätzung sollte man jedoch vor-

¹⁴⁴ Xuewu Gu betrachtet Konfuzius als einen Vertreter des Konservatismus. „Der Konservatismus der Lehre des Konfuzius drückt sich hauptsächlich in seiner kompromißlosen Hinwendung zum Altertum aus. Er betrachtet die drei Dynastien Xia, Shang, Zhou als die ideale Gesellschaft und bezeichnete insbesondere die Zeit der Zhou als die ‚Goldene Zeit‘ des Altertums.“ (Xuewu Gu, *Konfuzius zur Einführung*, S. 45-46.)

sichtig gegenüber stehen. Ein Ausdruck wie „I follow Châu [Zhou: 周]“ muss nicht unbedingt eine Äußerung einer konservativen Haltung sein. Sicherlich brachte Konfuzius der Zhou-Dynastie eine Hochschätzung entgegen, hat er in ihr doch ein Vorbild gesehen, weshalb er ihre Traditionen verinnerlichte und weiter vermittelte. Diese Hochschätzung der Zhou-Dynastie impliziert aber auch einen Angriff auf die Mächtigen seiner Zeit. Damit wäre Konfuzius eher ein Revolutionär, zumindest ein radikaler Kritiker seiner Zeit. Ebenso drückt sich darin seine Neigung zum Altertum aus, womit er ebenso ein Philologe wäre. Solche Interpretationen, die ein reales Bild einer Person aus historischen Indizien heraus zu zeichnen versuchen, sind in zahlreichen Variationen möglich. Da in ihnen aber schwerlich die Gesamtheit des sozialen Kontextes Berücksichtigung finden kann, handelt es sich dabei oftmals um eine Projektion des Interpreten. Angesichts der zahlreichen Interpretationsmöglichkeiten eröffnet sich ein weites Projektionsfeld, in dem die Intentionen des Interpreten eine größere Rolle spielen als die Wirklichkeit selbst. Über solche Interpretationen hinaus können wir aber dennoch nach den Gründen fragen, warum Konfuzius die Tradition der Zhou-Dynastie für so wichtig hält.

Die Sichtweise des Konfuzius auf die Zhou-Dynastie ist dennoch anhand der beiden Zitate zu erläutern: Während die Zhou-Dynastie infolge der konfuzianischen Äußerung, „I follow Châu [Zhou: 周]“, von ihm als das Vorbild seiner Gegenwart angesehen wird, zeigt sich durch die Aussage, „A transmitter and not a maker“, wie die vorbildliche Tradition für seine Gegenwart übernommen werden soll. Demnach enthalten die von der Zhou-Dynastie ererbten Sitten eine Vorbildfunktion der Geschichte, indem die Zhou-Dynastie als Synthese der zwei Dynastien – der naturalistischen Kultur der Xia-Dynastie und der transzendentalen Religionskultur der Yin-Dynastie – aufgefasst wird. Dieses Vorbild beeinflusst das humanistische Kulturprojekt des Konfuzius, das durch seine Lehre in der Gegenwart verwirklicht werden soll.

In diesem Zusammenhang verwendet er die Metapher vom „Spiegel der vorherigen zwei Dynastien“: „Châu [Zhou: 周] had the advantage of viewing [監: Spiegel] the two past dynasties.“ (3:14) Um diese Metapher zu verstehen, soll das alltägliche Verhalten vor dem Spiegel in drei Schritten beschrieben werden. Zunächst einmal nimmt man den Spiegel, um sich selbst anzuschauen. Durch diese Selbstbetrachtung versucht man, sodann sein Aussehen zu korrigieren, zu verbessern und zu verschönern. Durch die Spiegelung bildet man im dritten Schritt seine Identität heraus. Übertragen auf die Geschichte bedeutet dies, dass man erstens durch die Beschäftigung mit ihr einen anderen Blick auf die Gegenwart erhält. Zweitens, lernt man aus der Vergangenheit; durch den

Rückblick auf die Geschichte lassen sich Fehler in der Gegenwart vermeiden. Drittens, kann man aus dem geschichtlichen Überblick Schlüsse auf die zukünftige Wirklichkeit ziehen. Da Konfuzius die Zhou-Dynastie als „Spiegel der vorherigen zwei Dynastien“ begreift, müsste er sie im Lichte dieser drei Ansichten der Geschichte gedeutet haben. Die Metapher des Spiegels macht die geschichtlichen Errungenschaften der Zhou-Dynastie deutlich, die die Vorteile und die Nachteile der vorherigen Xia- und Yin-Dynastien zunächst sorgfältig sortiert, um die Vorteile zu übernehmen und kreativ umzusetzen.

In Bezug auf die geschichtliche Errungenschaft also preist Konfuzius die Zhou-Dynastie und zeichnet sie folgendermaßen aus: „[...] How complete and elegant are its regulations [文: Kultur]!“ (3:14) Die Kultur der Zhou-Dynastie blüht auf dem Hintergrund der überlieferten und geformten Errungenschaften der vorangegangenen zwei Dynastien auf. Für ihre kulturelle Entwicklung findet sich bei Kim Young-Oak eine dialektische Erklärung, wobei die naturalistische Kultur der Xia-Dynastie die Funktion einer These und die transzendente Religionskultur der Yin-Dynastie die Funktion einer Gegenthese erfüllen; die beiden Kulturen werden dann in der humanistischen Kultur der Zhou-Dynastie als Synthese aufgehoben.¹⁴⁵ Dieser dialektischen Entwicklung der Geschichte zufolge, entsteht die humanistische Kultur dann, wenn ihre Entwicklungen sich aus der naturalistischen und der transzendentalen Kultur heraus vollziehen. Die humanistische Kultur, die Konfuzius durch seine Lehren zu verwirklichen versucht, stellt die Vollendungsform seiner Lehren dar. Daraus lässt sich folgern, dass die Vorbildlichkeit der Zhou-Dynastie und die Anerkennung ihrer Bedeutung für die Gegenwart nicht nur mit dem Entwicklungsprozess der humanistischen Kultur zusammenhängen, sondern auch mit der humanistischen Kultur selbst.

Als Vorbild für Konfuzius ist die Zhou-Dynastie zunächst ein Ideal, das in der Geschichte tatsächlich realisiert wurde. Solange Konfuzius die Zhou-Dynastie zum Vorbild seines eigenen Kulturprojekts nimmt, scheint sein Projekt der humanistischen Kultur darin zu bestehen, aus der Vergangenheit zu lernen, was direkt mit seiner Lehrkonzeption zusammen hängt, die einen kultivierten und sensibilisierten Menschen mittels des Lehrstoffs aus der humanistischen Vergangenheit zu bilden versucht. Aber aus der Vergangenheit zu lernen, heißt nicht nur, sich etwas anzueignen, was der Vergangenheit entnommen ist, sondern auch zu begreifen, wie sich die humanistische Kultur

¹⁴⁵ Vgl. Kim Young-Oak, *Dohol Noner*, Bd. 2, S. 299f.

entwickelt hat, weil auch die Zhou-Dynastie tradierte Wertesysteme aus vorherigen Kulturen erfolgreich in die humanistischen Kultur integrieren konnte. Der Entwicklungsprozess der Zhou-Dynastie zeigt also bereits, wie das Kulturprojekt des Konfuzius verlaufen soll. Der Vorbildcharakter der Zhou-Dynastie ist in diesem komplexen und doppelten Sinne – *sowohl retrospektiv als auch prospektiv* – zu verstehen. Zu betonen ist die Vermittlungsposition des Konfuzius, die in der besonderen Art der Auseinandersetzung, welche die *Wechselbewegung zwischen Altem und Neuem* hervorhebt, bedingt ist.

Erinnert man sich daran, dass Konfuzius sich mit dem Satz „a transmitter and not a maker, believing in and loving the ancients, I venture to compare myself with our old P'äng“ (7:1) ausdrücklich als Vermittler der Tradition identifiziert, stellt sich die Frage, was er darunter versteht. Er scheint von vornherein auf eine gegenwartsbezogene Anwendung gezielt zu haben, d.h. auf die Transformation der Gegenwart. Welche Vermittlung der Tradition ist aber in die Gegenwart zu transformieren? „The Master said, ‚If a man keeps cherishing [溫: Aufwärmung] his old knowledge [故: das Alte], so as continually to be acquiring new, he may be a teacher of others.‘“ (2:11) Das Neue wird durch das Erarbeiten des Alten erzeugt. Diesen Prozess beschreibt Konfuzius wörtlich als „Aufwärmung“ des Alten, die man auf zweierlei Weise verstehen kann. Zum einen kann „Aufwärmung“ geradezu in diesem wörtlichen Sinne genommen werden, weil die Beschäftigung mit dem Alten das ‚kalt gewordene Alte‘ sukzessiv erwärmt. Darin zeigt sich ein kontinuierliches Interesse am Vergangenen. Zum anderen ist mit „Aufwärmung“ gemeint, dass man am Alten Gefallen findet, und dass man damit bewusst umgeht, indem man die für die Gegenwart nützlichen Elemente herausgreift. Obwohl beide Bedeutungen von „Aufwärmung“ auf die Erneuerung des Alten hinweisen, lässt sich die erste Bedeutung am ehesten auf Konfuzius' Verhältnis zur Vergangenheit anwenden, weil hier das Gewicht stärker auf dem Alten liegt.

Über den „Aufwärmungsprozess“ des Alten hinaus könnte man die Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem Alten und dem Neuen stellen, und auf diese Weise zugleich die Bedeutung der „Vermittlung“ weiter verdeutlichen. Das obige Zitat besteht aus zwei Satzteilen, wobei der zweite Teilsatz nicht weiter erläutert und der erste zum besseren Verständnis der Ausführungen nochmals in zwei Einheiten unterteilt wird, nämlich in den ersten: „If a man keeps cherishing his old knowledge“, und den zweiten: „so as continually to be acquiring new“. Interessant ist dabei die Konjunktion zwischen diesen beiden. Wenn man die Konjunktion [而] zwischen dem ersten und dem zweiten

Teil als eine konditionale Konjunktion auffasst, d.h. wenn man die Aufwärmung des Alten mit dem Wissen des Neuen konditional verknüpft, so kann das Neue ausschließlich im Lichte des Alten verstanden werden; das Neue wird nicht nur aus dem Alten geschaffen, es erwächst aus dem Alten; alles Neue entsteht aus der Variation des Alten. Etwas grundsätzlich Neues gibt es deshalb nicht, vielmehr sind es die alten Elemente, die, einmal in einen neuen Kontrast zum Alten gestellt, das Neue ergeben. Wenn das Neue aus dem Alten heraus entsteht und vom Alten gebildet wird, könnte man umgekehrt fragen, welche Verbindung das Alte zum Neuen aufnimmt. Das Alte ist nicht schlechthin das Gewesene, das in der Vergangenheit liegt, vielmehr zieht die gegenwärtige Betrachtung die Vergangenheit in die Gegenwart hinein. Alles Gewesene kann nur aus der Perspektive des Neuen als das Alte bezeichnet werden. Oder anders formuliert: Das Alte wird erst dann zum Alten, wenn es auf das Neue verweist. Der Zusammenhang zwischen dem Alten und dem Neuen muss als eine Wechselbewegung gedacht werden. Diese verweist darauf, dass es ein je eigenständiges Altes und Neues keinesfalls gibt, weil sich das Alte in das Neue und das Neue in das Alte transformiert. Angesichts dieser Wechselbewegung ist die Vermittlung der Tradition bei Konfuzius gerade kein Wiederkäuen des Altertums, sondern eine produktive Wiederherstellung des Alten durch die neue Verbindung seiner Elemente. Demzufolge ließe sich die Aussage von Konfuzius, „I am a transmitter and not a maker“, weder im Sinne der bloßen Übernahme der Tradition noch als eine Neuschöpfung verstehen, sondern als Wechselbewegung zwischen dem Alten und dem Neuen.

Letztlich sind also die von der Zhou-Dynastie ererbten Sitten bei Konfuzius auf zweierlei Weise zu betrachten: sie dienen als Vorbild für seine Zeit und helfen bei der Vermittlung der Tradition. Die Vorbildlichkeit der Zhou-Dynastie trifft das Kulturprojekt des Konfuzius, das er durch seine Ausbildung in seiner Zeit zu verwirklichen versucht, im Kern. Versteht man den geschichtlichen Prozess nicht als Übernahme der Tradition, sondern als Wechselbewegung zwischen dem Alten und dem Neuen, wobei die Gegenwart behutsam transformiert werden soll, dann wird auch deutlich, dass jegliche Auskünfte über Konfuzius, ob er nun als ein Konservativer oder ein Reaktionär aufgefasst wird, auf einem Missverständnis beruhen, weil die Interpreten von einem zu strikten Zeitverständnis bzw. einer zu starren Entgegensetzung von Altem und Neuem ausgehen. Demgegenüber wird die Geschichte von Konfuzius dynamisch, als etwas zu Verwirklichendes und Transformierbares gedacht. Um den dynamischen Charakter der Sitten, so wie sie Konfuzius in ihrer Flexibilität und Anpassungsfähigkeit begreift, er-

neut zu unterstreichen, soll nun auf das zweite Merkmal der Sitten, die vom Selbstprinzip shu ausgehende Sittlichkeit, eingegangen werden. Das Selbstprinzip shu markiert nicht nur die *moralische* Beschaffenheit des Menschen, es gehört auch wesentlich zu den Sitten dazu, wie sie nun von Konfuzius neu interpretiert werden.

Die Sittlichkeit bei Konfuzius, solange sie auf die Veränderung der Gegenwart zielt, unternimmt also eine gewisse Transformation der vorherigen Sitten. Das Grundmotiv dieser Transformation ist die „Richtigstellung der Namen“ (正名)¹⁴⁶, die vom Selbstprinzip shu motiviert wird, das zuerst erläutert werden muss, bevor auf die Art und Weise, wie Konfuzius die vorhergehenden Sitten transformiert, eingegangen wird. Das „Wie“ lässt sich anhand der mühsamen Prozesse der sittlichen Prägung des Menschen in der Familie, in der Freundschaft, in der politischen Gemeinschaft usw. veranschaulichen.

„Let the ruler be a ruler, the minister be a minister, the father be a father, the son be a son.“ (12:11) Der „Richtigstellung der Namen“ zufolge sollen die sozialen Rollen und Funktionen eines jeden Einzelnen seinem Namen entsprechen. Was bedeutet hier Name? Den Namen verwendet man, nach außen gerichtet, um jemanden oder etwas zu bezeichnen, und in der Benennung, die nach innen verweist, um die Bedeutung der Namen mit der Existenz des jemanden oder von etwas zu identifizieren. Derjenige, der bei seinem eigenen Namen genannt wird, identifiziert sich selbst, d.h. seine Existenz, mit diesem Namen. Darüber hinaus bezeichnet der Name auch soziale Beziehungen in der Gesellschaft, womit verschiedene soziale Positionen des Einzelnen eine eindeutige Angabe gemacht werden kann; in bestimmten Bezeichnungen wie z.B. Mutter, Lehrer und Freund gibt der Einzelne sich zu erkennen. Sofern der Name des Einzelnen von den

¹⁴⁶ Das Wort „Name“ (名) bezeichnet hier sowohl die Selbstidentität einer Person als auch die Benennung einer Person in der Gesellschaft. Name (名) heißt einerseits „Name, Benennung, Zeichen“ und andererseits „Klasse, Ruf, Ruhm“ (vgl. Er Li, *Daodejing. Text und Übersetzung, Zeichenlexikon*, übers. von Viktor Kalinke, Leipzig 2000, S. 126.). Der Name (名), der hier sehr erweitert in dem Sinne der Identität des Subjekts in den Sitten verwendet wird, würde Baumgarten als „Gattungsname“ bezeichnen. „[Wenn der Satz vom Grund allgemeingültig wäre], könnten wir einem Ding mit zureichendem Grund Attribute beilegen, welche es nicht hat. Antwort: Lasst uns eine neue Zweideutigkeit vermeiden. Jedes beste und rechtmäßige in irgendeiner Gattung pflegt in der allgemeinen Redeweise dergestalt für sich den Namen der Gattung, zu der es gehört, zu beanspruchen, dass weniger gute, weniger rechtmäßige als dann gleichsam als unwürdig desselben Gattungsnamens beraubt werden, obgleich die Definition der tatsächlich zu ihnen passte. Zum Beispiel wird bestritten, dass ein jeder Tüchtigkeit beraubter Edelgeborener ein Edelmann sei, ein ängstlicher und flüchtender Soldat ein Soldat und ein gegen seine Kinder grausamer Vater ein Vater. Daher ist es für diejenigen, die gewohnt sind, nur den besten und rechtmäßigen zureichenden Grund mit dem Namen eines solchen, gleichsam wie mit einem Ehrentitel zu schmücken, widersinnig, wenn gemäß zureichendem Grund geschieht, was nicht ‘ordentlich und billig’ geschieht.“ (Alexander Gottlieb Baumgarten, *Die Vorreden zur Metaphysik*, Frankfurt a.M. 1998, S. 75 und S. 77)

Mitgliedern der Gesellschaft verwendet wird, dient der Name nicht nur der Identifikation dieses Einzelnen, er bezeichnet auch seine sozialen Rollen und Funktionen. Ähnlich wie die Identifikation an sich dadurch entsteht, dass die anderen den Einzelnen bei seinem Namen nennen, werden die Bezeichnungen der sozialen Rollen und Funktionen ebenso durch den sozialen Kontext bedingt. Die von den sozialen Rollen und Funktionen implizierten Benennungen des Menschen kommen aus den Sitten und werden von ihm als Mitglied der Gesellschaft erwartet und gefordert. Wenn das man seinerseits in der Gesellschaft versucht, „seinen Namen richtig zu stellen“, muss man wiederum wissen, welche Rollen und Funktionen in der Gesellschaft *von einem* erwartet und erwünscht werden. Genau in diesem Moment der „Richtigstellung der Namen“ als Grundmotiv der Sitten, in dem die Handlungen des Menschen durch den eigenen Wunsch, die Erwartung und Wünsche anderer zu erfüllen, motiviert werden, gewinnt das Selbstprinzip shu an Bedeutung. Dabei ist die „Richtigstellung der Namen“ nicht als Ausgangspunkt der Sittlichkeit zu begreifen, sondern als Auswirkung des Selbstprinzips shu.

Bevor der einzelne Mensch den Zustand der „Richtigstellung der Namen“ erreicht, tauchen jedoch zahlreiche Konflikte zwischen seinem Willen und den Sitten auf, die aus dem Widerspruch zwischen seinen Vorstellungen und den Erwartungen und Wünschen anderer resultieren. Diese Widersprüche sind an sich nicht problematisch, sondern sogar positiv für die sittlichen Entwicklungen, die durch eine in immer wieder neuen Anläufen erfolgende Auseinandersetzung vorangetrieben werden. Bleibt dieser Konflikt, der sich im Widerspruch zwischen den Sitten und den Handlungen des einzelnen Menschen erkennbar macht, dennoch bestehen, so weist dieser Widerspruch darauf hin, dass er nicht auf dem Selbstprinzip shu beruht. Wenn man zu sehr auf seine Angelegenheiten und Wünsche fixiert ist, wirkt man in sich verkrampft und nach außen gehemmt, worauf die anderen wiederum stumm und abweisend reagieren, weil das eigene Verhalten von den anderen als unangenehm empfunden wird, ja schlimmstenfalls auf eine Unterdrückung und Zerstörung anderer hinausläuft. Daher muss man seine Wünsche und sein Verhalten nach dem Selbstprinzip shu (恕) ausrichten, d.i. „What you do not want done to yourself, do not do to others (15:23)“. Wenn man die Empfindungen und Reaktionen der anderen berücksichtigt, und wenn man seine Handlung am Prinzip des shu orientiert, verringert sich der Widerspruch zwischen dem, was das Subjekt wünscht, und dem, was andere von einem erwarten und wünschen.

Zwar werden potentielle Konflikte zwischen den eigenen Wünschen und den Wünschen anderer durch die moralischen, von shu ausgehenden Handlungen zum Ausgleich gebracht, doch kann man die Konflikte zwischen seinen eigenen Wünschen und den Sitten nicht komplett auflösen, weil die Sitten nicht nur auf Handlungen basieren, sondern auf einem weitgehend festen Wertesystem beruhen. Eine radikale Transformation der Sitten kann deshalb nur von dem kollektiven Verstoß gegen die überlieferten Sitten ausgehen. Eine grundsätzliche Umgestaltung der Sitten, die es dem Menschen ermöglichen würde, seine Konflikte mit der gesellschaftlichen Ordnung aufzulösen, bedarf eines starken Impulses seitens des Menschen und eines kontinuierlichen Projekts gegen die Sitten. Der Verstoß gegen die überlieferten Sitten kann auf eine indirekte Weise, mit den Mitteln der Erziehung, oder auf eine direkte Weise, durch die Revolution, erfolgen.¹⁴⁷ Im Gegensatz zur Revolution, deren Realisierbarkeit stark von der gesellschaftspolitischen Situation abhängt und die selbst als ein zeitlich punktuell Ereignis betrachtet werden kann, leistet die Bildung prozessuale und allmähliche Entwicklungen, indem die „Richtigstellung der Namen“, die sich von der Familie bis zur Politik erstreckt, Schritt für Schritt realisiert wird. Die „Richtigstellung der Namen“ hängt unweigerlich vom Selbstprinzip shu ab, weil ihre Motivation von diesem Prinzip hergestellt wird, und zugleich knüpft sie dieses Prinzip an die Transformation der Sitten an. Daraus ergibt sich *die sittliche Prägung des Menschen*, weil die „Richtigstellung der Namen“ versucht, das Selbstprinzip shu in den Sitten zu verwirklichen.

Die sittliche Prägung des Menschen bezeichnet einen moralischen Fortschritt eines Einzelnen, aber nur im Zusammenhang mit der Zugehörigkeit der Gesellschaft, weil die Notwendigkeit dieser Entwicklung der Person im sozialen Kontext besteht. Die gesellschaftliche Zugehörigkeit eines Menschen ist grob in drei Bereiche zu unterteilen – in den der Familie, der Freundschaft und der Politik. In Bezug auf die heutige Familie könnte man daran zweifeln, ob die Sitten der Familie noch thematisierungswert sind, weil

¹⁴⁷ Der Unterschied zwischen den beiden, solange sie auf die Transformation der Sitten zielt, scheint mir nur strategischer Art zu sein. Wenn man mit der Revolution dieses Ziel verfolgt, muss dies durch Bildung derer gestützt werden, die dieses Ziel umsetzen sollen. Wenn die indirekte Veränderung der Sitten durch Bildung ohne Revolution andererseits nicht zu erfüllen ist, bedarf es jedoch der Revolution, um diese Art der Bildung erst verwirklichen zu können. Die Entscheidung, auf welche Weise die Veränderung der Sitten zu ergreifen ist, ob durch Bildung oder durch eine Revolution, liegt nicht in den Händen des Subjekts, sondern hängt vielmehr davon ab, wie das gesellschaftliche System von den anderen Mitgliedern der Gesellschaft empfunden wird. Wenn man sich unter einer schlimmen Regierung nicht schrecklich und unterdrückt fühlen würde, dann wäre die Zeit für eine Revolution noch nicht gekommen. Angenommen, man fühlte sich unter einer schlimmen, aber wohlhabenden Regierung zwar schrecklich aber nicht unterdrückt, dann würde auch hier eine Revolution nicht möglich sein, da die Menschen befürchten würden, ihren Eigentum und ihren Besitz zu verlieren.

sich gerade in der heutigen Gesellschaft allmählich die Auflösung der Familie vollzieht. Wenn man vom bestimmten Begriff der Familie¹⁴⁸ ausgeht und die neuen Entwicklungstendenzen berücksichtigt, lässt sie sich als engste, private zwischenmenschliche Lebensform beschreiben, als den Kern des sozialen menschlichen Lebens, der nicht aufgelöst werden kann.

Die Freundschaft ist eine Form der sittlichen Beziehungen, die sich in einer ersten öffentlichen Sphäre abspielt.¹⁴⁹ Es handelt sich dabei auch um einen relativ engen Kreis der zwischenmenschlichen Beziehungen, der dazu dient, Erfahrungen, moralische Einstellungen, philosophische Ansichten usw. auszutauschen sowie politisches Engagement oder politischen Einfluss und materielle Vorteile miteinander zu teilen. Die Freundschaft erwähnt Konfuzius im *Lunyu* sehr häufig: Welche Freunde man sich suchen sollte, welche Beziehungen man mit ihnen unterhalten sollte und auf welche Weise man von ihnen lernen kann, das sind die Frage die für Konfuzius in dieser Hinsicht von Bedeutung sind.

Unter Politik versteht man im Allgemeinen einen bestimmten Mechanismus eines politischen Systems. Aber die Politik wird im *Lunyu* ebenfalls als eine bestimmte Art der zwischenmenschlichen Beziehungen aufgefasst. In den Blick rückt damit z.B. die Beziehung zwischen dem Herrscher und dem Minister oder zwischen dem Herrscher und seinem Volk. Diese Perspektive spielt in den heutigen politischen Diskussionen keine besondere Rolle. Welche Aktualität können wir aber der altertümlichen Auffassung von Politik abgewinnen? Wie die meisten Gespräche im *Lunyu* zeigen, bestimmt sich die Politik durch die Art der Handlungsweisen der Politiker, die nicht egoistisch sein dürfen, sondern dem Wohl der Öffentlichkeit dienen sollen. Dieser Politikbegriff, obwohl er schon moralisch und sittlich bestimmt ist, verhilft dazu, eine Dimension des Politischen in das alltägliche Leben einfließen zu lassen.

¹⁴⁸ In diesem Fall wird von vornherein ein bestimmter Begriff von Familie vorausgesetzt, der ein bestimmtes Schema der Soziologie und Biologie aufnimmt. Soziologisch gesehen ist die Familie eine Gemeinschaft bestehend aus einem Elternpaar und mindestens einem Kind. In biologischer Perspektive bestimmt sich der Begriff als ein Kreis der Blutsverwandschaft. Der soziologische Terminus der Familie ist insofern veraltet, als die gesellschaftliche Entwicklung hin zu neuen Lebensformen nach diesem Schema nicht begreifbar wird – allein erziehende Mütter und Väter, so genannte Patchwork-Familien oder auch homosexuelle „Eltern“ lassen sich nicht ohne weiteres in dieses Schema einfügen bzw. verlangen nach einer Revision der Definition, die auch bereits in der Soziologie diskutiert wird. Zugleich ist der Begriff der Familie in der Biologie insofern einseitig, als er die kulturelle Entwicklung nicht in den Blick nimmt.

¹⁴⁹ Die Privatsphäre beschränkt Konfuzius auf das Haus. Wird dieses verlassen, beginnt der Bereich des Öffentlichen, der Brüderlichkeit. „The Master said, ‚A youth, when at home, should be filial, an, abroad, respectful to his elders; [...]‘“ (1:6). Vgl. auch das Kapitel „Der Übergang von der Pietät zur Freundschaft“, S. 123ff.

Mit der sittlichen Prägung des Menschen in der Familie beschäftigt sich das folgende Kapitel „Pietät“, das zeigen soll, wie das Kind ein auf sich beharrendes Gefühl überwinden kann mit Hilfe der Erziehung, um zur Einfühlung und Bewegung übergehen zu können. Danach kommt es zur Phase des Lebens, die an ein Auftreten in der Öffentlichkeit gebunden ist, zum „Übergang von der Pietät zur Freundschaft“. Die Freundschaft lässt sich erstens in allgemeiner Hinsicht mittels der Dynamik der Sprache charakterisieren und zweitens in bestimmter Hinsicht als eine empfehlenswerte Freundschaft beschreiben, die einen Schritt weitergeht mittels der Dynamik des Wunschs, d.h. des „Lernen-Mögens“. Eine weitere Entwicklung des sittlichen Subjekts ist das „Wissen“ im praktischen Sinne, das bei Konfuzius als Dynamik der Handlung zu bestimmen ist.

1.3.2.1. Pietät

In der Familie wird der Einzelne nach der „Richtigstellung der Namen“ der Rolle des Sohnes¹⁵⁰ zugeordnet, der seinen Eltern gegenüber Pietät wahren soll – „[...] [let] the son be a son [...]“. Pietät heißt auf chinesisches „xiao“ [孝]; das Wort setzt sich zusammen aus den Schriftzeichen „Alter“ [老] und „Sohn“ [子] und bedeutet damit, dass das Kind das Alter respektieren und gut bedienen soll. Dieses Verständnis von Pietät wurde nicht erst von Konfuzius erfunden, philologisch verweist es vielmehr auf eine der wichtigsten Sitten der Zhou-Dynastie, die Konfuzius der Bedeutung nach transformiert. „Schon in der Zhou-Dynastie gehörte die Pietät zu den Begriffen, die einen gewissen Grad von Abstraktion erreicht hatten.“¹⁵¹ Aus der herkömmlichen Sitte, die im Sinne einer Rückgabe der empfangenen elterlichen Liebe einen äußerlichen Gehorsam des Kindes gegenüber seinen Eltern und eine innerliche Verantwortung zur Fürsorge für die alt gewordenen Eltern fordert, wird bei Konfuzius ein inneres Prinzip des Kindes, das

¹⁵⁰ Im *Lunyu* finden sich nur Aussagen über die Position und Rolle des Sohnes in der Familie. Offensichtlich spielt die Rolle von Töchtern für Konfuzius in diesem Zusammenhang keine Rolle. Überhaupt lag ihm nicht viel daran, Frauen moralisch und sittlich auszubilden. Wenn bisher von der moralischen Beschaffenheit des *Subjekts* die Rede war bezog sich das immer auf beide Geschlechter, auch wenn Konfuzius eigentlich nur die moralische Beschaffenheit des Mannes im Blick hatte. Die Notwendigkeit den sittlichen Prägungsprozess auch für Frauen darzustellen, bestand für Konfuzius nicht, weil sie zu seiner Zeit von der Möglichkeit am öffentlichen Leben teilzunehmen gänzlich ausgeschlossen waren. Wichtiger war dagegen, das verdeutlichen Gespräche im fünften Kapitel des *Lunyu* sehr sorgfältig die passenden Ehemänner für die Töchter und Nichten auszusuchen.

¹⁵¹ Xuewu Gu, *Konfuzius zur Einführung*, S. 124f. Vgl. auch Cheuk-Yin Lee, Die Dichotomie zwischen Loyalität und kindlicher Ehrfurcht im Konfuzianismus. Ihre geschichtliche Entwicklung und heutige Bedeutung, in: Silke Krieger/Ralf Trauzettel (Hrsg.), *Konfuzius und die Modernisierung Chinas*, Mainz 1990, S. 114ff.

auf einem aktiven, aus ihm selbst hervorgehenden Gefühl der Liebe zu den Eltern aufbaut. Zwar legen einige einschlägigen Textstellen im *Lunyu* nahe, dass schon eine einfache, passive Rückgabe der elterlichen Liebe von Konfuzius als pietätvolles Handeln gewertet wird, aber die folgende Analyse wird zeigen, dass dieses Verständnis zu kurz greift.

Als sich ein Schüler des Konfuzius, Zhai Wo, in einer Diskussion für die Verkürzung der dreijährigen Trauerzeit auf ein Jahr ausspricht, entgegnet ihm Konfuzius wütend: „Zhai ist wirklich undankbar und lieblos! Ein Kind wird drei Jahre alt, ehe es die Arme der Eltern entbehren kann. Was die dreijährige Trauerzeit anbelangt, so ist sie eine unter dem Himmel allgemein anerkannte Regel. Hat denn Zhai nicht die Elternliebe in jenen drei Jahren erhalten?“ (17:21) Die Pietät wird hier von der Verpflichtung zur Rückgabe der Elternliebe her begründet, die von Xuewu Gu direkt an die „Dankbarkeit des Kindes gegenüber den Eltern“ geknüpft wird, welche er von Lee übernommen hat.

„Auch aus diesem Blickwinkel [in Bezug auf das obige Zitat (17:21)] kann man erkennen, dass die Pietät des Konfuzius nicht eine lästige Pflicht bedeutet. Sie soll vielmehr ihre Wurzeln im Gefühl der Dankbarkeit des Kindes gegenüber den Eltern haben. Wie Lee zu Recht angemerkt hat, ist die Pietät das »natürliche, spontane Produkt kindlicher Zuneigung, ein inniger Herzenswunsch, der respektvoll und aufrichtig verwirklicht werden« soll.“¹⁵²

Dass Pietät aus einem Gefühl des Kindes gegenüber den Eltern hervorgeht, steht außer Zweifel. Ob es sich dabei aber nur um das Gefühl der Dankbarkeit oder des schlichten Gehorsams handelt, wie Xuewu Gu meint, ist fraglich, denn notwendigerweise vorausgesetzt ist damit die elterliche Liebe als etwas unhintergebares. Die Pietät beruht so dann auf einem der Umwelt gegenüber *reaktiven* Gefühl des Kindes, auf einem wechselseitigen Liebesbezug zwischen Eltern und Kind. Aber nicht alle Eltern lieben ihre Kinder, sie kann daher nicht als eine natürliche Gegebenheit oder Selbstverständlichkeit angesehen werden, weshalb man auch nicht in jedem Fall das Gefühl der Dankbarkeit seitens des Kindes erwarten kann. Lässt sich das „Gefühl der Dankbarkeit des Kindes gegenüber den Eltern“ auch ohne Elternliebe als Pietät begründen? Sieht man von dieser Voraussetzung ab, dann ist das Gefühl des Kindes für seine Eltern ein selbständig bewegtes, aber nicht in dem Sinne eines „natürliche[n], spontane[n] Produkt[es] kindlicher Zuneigung, ein inniger Herzenswunsch, der respektvoll und aufrichtig verwirklicht werden soll“. Das wahre sich selbst bewegende Gefühl, mag zwar natürlich und spontan erscheinen, ist aber ein mühsam erworbenes Ergebnis der ästhetischen Erziehung, die

¹⁵² Xuewu Gu, *Konfuzius zur Einführung*, S. 128.

seitens der Eltern oder mittels der Musik vollzogen wird. Solange die Pietät ausschließlich an dem selbstbewegenden Gefühl des Kindes festgemacht wird, beruht sie nicht auf einem wechselseitigen Verhältnis¹⁵³ der Liebe, sondern gründet eben allein auf die vom Kind hervorgebrachte Liebe, die noch näher erläutert werden muss. Entscheidend dafür ist die Beschreibung des von Konfuzius vorgenommenen Transformationsprozesses, weil nur dadurch die neue Bedeutung der Pietät gewonnen werden kann.

Mit dem traditionellen Verständnis von Pietät ist eine strenge und strikte Hierarchie zwischen Eltern und ihrem Kind verbunden, die im ostasiatischen Raum durch eine Fehlinterpretation des Konfuzius dominant werden konnte, denn Konfuzius geht nicht von einer solchen Hierarchie oder gar der Unterdrückung des Kindes seitens der Eltern aus, sondern nur von einer *vertikalen* Beziehung, die Ausdruck des keineswegs einseitigen Ordnungsverhältnisses zwischen Eltern und Kind ist und daher auch keine einseitige Gehorsamkeit des Kindes fordert. „Filial piety and fraternal submission! – are they not the root of all benevolent actions?“ (1:2) Die Pietät gegenüber den Eltern und der Respekt zwischen den Geschwistern sind beides familiäre Beziehungen, die je nach ihrer Funktionsweise entweder *vertikal* oder *horizontal* aufgefasst werden können; die Pietät gegenüber den Eltern ist die Wurzel der vertikalen und der Respekt zwischen Geschwistern die Wurzel der horizontalen Konjunktion. Der Grund für die vertikale Verbindung zu den Eltern, liegt in den notwendigen Lebensbedingungen des Menschen, die eine relativ lange Pubertät durchlaufen müssen, bis sie sich selbständig machen können.

Mǎng Î asked what filial piety was. The Master said: „It is not being disobedient.“ Soon after, as Fan Ch’ih was driving him, the Master told him, saying „Mǎng-sun asked me what filial piety was, and I answered him, – ‘not being disobedient.’“ Fan Ch’ih said, „What did you mean?“ The Master replied, „That parents, when alive, should be served according to propriety. That, when dead, they should be buried according to propriety; and that they should be sacrificed to according to propriety.“ (2:5)

In erstem Gespräch mit Mǎng Î, der ein mächtiger Politiker in der konfuzianischen Zeit war, antwortet Konfuzius auf die Frage nach der Pietät sehr einfach: „It is not being disobedient.“ Bei der Heimkehr mit seinem Schüler Fan Ch’ih, bringt Konfuzius wieder die Rede auf dieses Gespräch. Obwohl man häufig unter Pietät die Gehorsamkeit gegenüber den Eltern versteht, steht sie für Konfuzius nur mit li (Sittlichkeit) in Verbindung. Mit der zweiten Antwort macht Konfuzius dies deutlich: „That parents, when

¹⁵³ In Bezug auf „Die moralische Beschaffenheit des Menschen“ wurde bereits erklärt, dass die konfuzianische Moral keinesfalls ein wechselseitiges Verhältnis der moralischen Handlungen in Anspruch nimmt. Vgl. S. 85ff, insb. den Abschnitt „Das Selbstprinzip shu“, S. 103ff.

alive, should be served according to propriety. That, when dead, they should be buried according to propriety; and that they should be sacrificed to according to propriety.” In diesem Gespräch stellt Konfuzius die zwei verschiedenen pietätvollen Handlungsweisen – die Handlung gemäß den Sitten zum einen und die Handlung gemäß li (Sittlichkeit) im konfuzianischen Sinne zum anderen – einander gegenüber. Die erste Art des pietätvollen Handelns impliziert eine einfache Gehorsamkeit gegenüber den Eltern, womit eine einseitige und strenge Rangordnung, wie bereits erwähnt, ebenfalls gegeben ist. Aber diese hierarchische Handlung kann nicht als „Pietät“ in konfuzianischem Sinne bezeichnet werden, weil sie nur aus den Sitten oder Normen erzeugt werden kann, aber nicht aus der Person heraus entsteht. Hingegen stellt Konfuzius sich die pietätvolle Handlung so vor, dass sie li (Sittlichkeit) folgt, was sich sowohl auf der Erscheinungsebene der Handlung als auch auf die Gesinnung des Kindes bezieht. Auf der kann nur schwer ein Unterschied zwischen einer in diesem Sinne pietätvollen oder pietätlosen Handlung ausgemacht werden, da allein das Kind weiß, ob seine Handlung aus aktiver, selbstbewegender Liebe zu den Eltern erfolgte. Daher begründet sich pietätvolles Handeln in der Liebe des Kindes, indem sie in Form der Gehorsamkeit *mit li* ausgeführt wird. Die Betonung der Ehrfurcht im folgenden Zitat unterstreicht dies noch mal:

Tzu-yu asked about filial piety. Confucius said, “filial piety nowadays means to be able to support one’s parents. But we support even dogs and horses. If there is no feeling of reverence [敬: „jing”: Ehrfurcht], wherein lies the difference?”¹⁵⁴

Ohne Ehrfurcht („no feeling of reverence“) des Kindes ist die Pietät unnützlich, weil sie ohne Ehrfurcht bloß eine Fürsorge darstellt, die man auch Haustieren entgegenbringt. Was Pietät ausmacht, ist Ehrfurcht vor den Eltern, die aus der Liebe des Kindes erwächst. Solange das Kind die Liebe zu den Eltern gemäß der Sittlichkeit hervorbringen kann, ist diese Liebe in sich auch reguliert.

Dynamik des Gefühls

Die konfuzianische Pietät, im Sinne der Liebe des Kindes zu den Eltern, soll weiterhin durch die Dynamik des Gefühls erklärt werden, die es erlaubt, sich in das Gefühl der Eltern hineinzusetzen, und sich auf die selbständige Gefühlsbewegung durch das Dasein der Eltern auswirkt. Diese Dynamik des Gefühls ist die Einfühlung und Bewegung, d.h. ren. Zunächst möchte ich aber im *Lunyu* auf einen Bezug zwischen der Pietät und ren verweisen, damit klar wird, warum die konfuzianische Pietät mit der ästheti-

¹⁵⁴ Lunyu, in: Wing-Tsit Chan, *A source Book in Chinese Philosophy*, S. 23 (2:7).

schen Sensibilität in Zusammenhang steht. Der nächste Vertreter der konfuzianischen Schule, Yû, erläutert, dass die Pietät („filial piety“) und der Respekt zwischen Geschwistern die Wurzel der ren entsprechenden Handlungen ist.

The philosopher Yû said, „They are few who, being filial and fraternal, are fond of offending against their superiors. [...] Filial piety and fraternal submission! – are they not the root of all benevolent [„ren“] actions?“ (1:2)¹⁵⁵

Die ren entsprechenden Handlungen beruhen auf der Pietät gegenüber den Eltern und dem Respekt zwischen Geschwistern („fraternal submission“). Yû interpretiert das pietätvolle Handeln als eine ren *entsprechende* Handlung, sofern ren die Wurzel derselben darstellt. Dabei geht er von einer bestimmten Vorstellung von ren aus, die wiederum darin besteht, in ren eine Tugend oder zumindest ein sittlich-moralisches Ideal der Tugend zu sehen. Es fehlt ihm die Sicht auf die Einfühlung und Bewegung, auf ein nach innen und außen bewegtes und bewegendes Gefühl, das es erlaubt, ren noch in einer anderen Hinsicht als „Wurzel“ zu begreifen, sofern ren als ästhetische Sensibilität bestimmt ist, als ein Vermögen, das sittliches Handeln hervorbringt. Warum diese Perspektive eingeblendet werden muss, erhellt sich aus dem Umstand, dass pietätvolles Handeln – wie bereits anfänglich gezeigt – diese Einfühlung und Bewegung einschließt.

Warum ist die Pietät bei Konfuzius als Einfühlung und Bewegung zu bestimmen? Anfangs kann das Kind durch das Hineinversetzen in das Gefühl der Eltern die Elternliebe wahrnehmen, um schließlich selbstständig die Liebe zu den Eltern herzustellen, die nicht nur ermöglicht, den Eltern Liebe zu geben, sondern auch reflexiv zu erfassen, was die Eltern vom Kind erwarten, wie sie ihm allgemein begegnen. Das Hineinversetzen des Kindes in das Gefühl der Eltern verdeutlicht das folgende Zitat. „Mǎng Wû asked what filial piety was. The Master said, „Parents are anxious lest their children should be sick.“ (2:6) Der Sohn eines zeitgenössischen Politikers Mǎng Wû fragt Konfuzius nach der Bedeutung der Pietät. Mit seiner Antwort versetzt sich Konfuzius in die Eltern des Mǎng Wû hinein und fordert diesen damit auf, dasselbe zu tun. Das Hineinversetzen in das Gefühl der Eltern geht zwar vom Gefühl des Kindes aus, richtet sich aber am Gefühl der Eltern aus. Indem das Kind das Gefühl der Eltern nachzuvollziehen versucht, taucht ein bewegendes Gefühl des Kindes auf, solange es mit der Elternliebe

¹⁵⁵ Dieses Zitat, das mit der konfuzianischen Auffassung nicht genau übereinzustimmen scheint, soll nur auf den Zusammenhang zwischen der Pietät und Ren hinweisen werden, genauer gesagt darauf, dass die Pietät zu Ren gehört und aus Ren kommt. Der Unterschied besteht darin, dass Konfuzius – der vorliegenden Interpretation nach Ren – auf keinen Fall als „benevolent [ren] actions“, sondern nur als Einfühlung und Bewegung bestimmen würde, die wiederum mit der Pietät sehr eng verbunden sind.

mitfühlt. Diese Bewegung des Gefühls ist der verbindende Brückenschlag zwischen dem Gefühl des Kindes und dem der Eltern, wodurch das Kind das Gefühl der Eltern *ziemlich gut* nachvollziehen kann, weil die emotionale Verbindung beider sich (un)bewusst über die Dauer des langen Zusammenlebens einprägt. Aber dieses Hineinversetzen in das Gefühl der Eltern ist für die Pietät des Konfuzius nicht ausreichend, weil es die Elternliebe voraussetzt, obwohl nicht alle Eltern ihre Kinder lieben und nicht alle das bewegende Gefühl des Kindes würdigen können. In diesem Fall sind Konflikte zwischen den Eltern und ihrem Kind unvermeidlich und dennoch ist Pietät gegenüber den Eltern geboten – so Konfuzius: „In serving his parents, a son may remonstrate with them, but gently; When he sees that they do not incline to follow his advice, he shows an increased degree of reverence, but does not abandon his purpose; and should they punish him, he does not allow himself to murmur.“ (4:18) Wenn die Konflikte zwischen den Eltern und dem Kind nicht nur aus dem einfachen Generationenunterschied, sondern auf einen schlechten moralischen Einfluss der Eltern zurückzuführen sind, muss sich das Kind notwendigerweise der Lebenshaltung der Eltern radikal widersetzen, um selbst moralisch zu sein. In diesem Fall funktioniert das Hineinversetzen in das Gefühl der Eltern offenbar nicht, *trotzdem* fordert Konfuzius das Kind dazu auf, das bewegende Gefühl unabhängig von der Elternliebe und selbständig hervorzubringen. Das Kind muss aus sich selbst heraus ein bewegendes Gefühl für die Eltern schaffen.¹⁵⁶ Das selbständig bewegende Gefühl des Kindes schildert Konfuzius in Bezug auf das Alter der Eltern. „The Master said, ‚The years of his parents may be no means not be kept in the memory, as an occasion at once for joy and for fear.‘“ (4:21) Der Gedanke an das Alter der Eltern verursacht dem Kind ein ambivalentes Gefühl. Einerseits freut es sich über das lange Leben der Eltern und fürchtet andererseits zugleich den möglichen nahen Tod derselben. Die Freude des Kindes bezieht sich auf das gegenwärtige Zusammensein mit den Eltern, das ihm trotz des absehbaren Endes noch vergönnt ist. Die Freude des Kindes besteht nicht in einer Beruhigung des Gemüts darüber, dass die Eltern solange gelebt haben, sondern darin, dass es mit ihnen zusammenleben konnte. Die unmittelbare Freude des Kindes verkehrt sich langsam in die Angst, wenn es den nahenden Tod der

¹⁵⁶ Es ist für das unglückliche Kind zwar schwieriger, aber dennoch möglich – und Konfuzius zufolge auch notwendig –, die ihm fehlende Bewegung des Gefühls nachträglich zu bilden, z.B. innerhalb der Beziehung zu den Geschwistern, in der Freundschaft oder mittels der *Musik*, die das auf sich selbst bezogene Gefühl hervorbringt. Das *Lunyu* gibt auch ein Beispiel dafür; ein sehr guter Schüler des Konfuzius, der sogar als *ren* bezeichnet wird, hatte einen schlechten Vater: „The Master, speaking of Chung-kung, said, ‘If the calf of a brindled cow be red and horned, although men may not wish to use it, would the spirits of the mountains and rivers put it aside?’“ (6:4)

Eltern in Gedanken berührt. Diese Angst bereitet das Kind auf den kommenden Abschied vor und bringt es dazu, den Eltern das Bestmögliche zu geben. Das Kind richtet sich einerseits darauf aus den Eltern Liebe zu geben und setzt sich andererseits mit der Todesangst auseinander, die sich wiederum in die Freude über das Dasein verwandeln kann.

In dem Moment, in dem das Kind zugleich Freude und Angst über das Alter der Eltern empfindet, versetzt es sich in deren Dasein und fühlt sich in sie ein. Diese Empfindung erweitert sich zum Nachdenken über das Leben an sich, aus dem die Lebensfreude und die Todesangst entspringen. Diese Bewegung des Gefühls ist die Einfühlung und Bewegung und zugleich die Pietät im Sinne des Konfuzius. Aus der Einfühlung und Bewegung heraus tauchen die Freude des Lebens und die Angst vor dem Tod – der Eltern, anderer und vor dem eigenen – auf. Demnach liegt die Pietät nicht auf der Ebene der Handlungen, wie dies sein Schüler Yû meinte,¹⁵⁷ sondern im Gefühl selbst, das seiner Funktion nach als Einfühlung und Bewegung bestimmt ist.

Die Einfühlung und Bewegung ist durch ihre fort- und rückkehrende Bewegung des Gefühls immanent reguliert, wobei die Pietät durch das Hineinversetzen in das Dasein der Eltern und das Mitfühlen mit dem Leben an sich ausgeführt wird. Obwohl es schwierig ist, die Pietät zu praktizieren, ist nur die selbständige Liebe des Kindes für die Pietät wichtig, weil die emotionale Verbindung zwischen den Eltern und ihrem Kind meistens aus der natürlichen Liebe kommt, die mit der anthropologischen Notwendigkeit ihres Zusammenlebens zusammenhängt. Als Einfühlung und Bewegung erweitert sich die Pietät zudem hin zu weiteren zwischenmenschlichen Beziehungen, solange der Mensch von der Einfühlung und Bewegung ausgehend eine weitere sittliche Prägung erhält. Der Bruch der Pietät ist für Konfuzius schlimmer als jeder andere Bruch einer Norm: „The Duke of Sheh informed Confucius, saying, ‘Among us here there are those who may be styled upright in their conduct. If their father have stolen a sheep, they will bear witness to the fact.’ Confucius said, ‘Among us, in our part of the country, those who are upright are different from this. The father conceals the misconduct of the son, and the son conceals the misconduct of the father. Uprightness is to be found in this.’“ (13:18) Die Pietät liegt Konfuzius zufolge anderen Normen zugrunde, weil die Einfühlung und Bewegung von der Liebe des Kindes zu den Eltern ausgeht.

¹⁵⁷ Vgl. „[...] Filial piety and fraternal submission! – are they not the root of all benevolent **actions**?“ (1:2; Herv. v. Verf.)

Der Übergang von der Pietät zur Freundschaft

Im Umgang mit anderen erwirbt man sich letztlich eine Freundschaft, die im Folgenden als der nächste Schritt der Pietät aus der Einfühlung und Bewegung heraus zu charakterisieren ist. Die Freundschaft ist für Konfuzius der erste Ansatz der Einfühlung und Bewegung im öffentlichen Leben. Was er sich unter der Grenze zwischen Privatem und Öffentlichem vorstellt und wie er sich den Übergang von der Pietät zur Freundschaft denkt, veranschaulicht folgendes Zitat:

The Master said, „a youth, when at home, should be filial, and, abroad, respectful to his elders [弟]. He should be earnest and truthful. He should overflow in love to all, and cultivate the friendship of the good. When he has time and opportunity, after the performance of these things, he should employ them in polite studies.” (1:6)

Die Pietät der privaten Sphäre erweitert sich zunächst zum Respekt vor alten Leuten im generellen. Die Pietät, die zuvor als eine vertikale Beziehung ohne Hierarchie charakterisiert wurde, entwickelt sich ohne weitere Schwierigkeiten zum Respekt vor Alten in der öffentlichen Sphäre fort, weil er in gewisser Weise nur eine Variante der Pietät ist; die gleichen Umgangsmuster werden einfach erweitert, das Anwendungsfeld vergrößert sich. Lediglich die Beschränkung auf den privaten Bereich könnte diese Erweiterung hemmen, wenn die Pietät nur als Gehorsamkeit gegenüber den Eltern, d.h. gemäß der traditionellen Interpretation, verstanden wird. Dann kann eine solche Pietät die häusliche Grenze nicht überschreiten, weil sie nur an die Beziehung zwischen Eltern und Kinde gebunden ist, sich an ihr kristallisiert und in ihr erstarrt. Wird dagegen die Pietät als *ren*, als Einfühlung und Bewegung bestimmt, taucht sie als die Grundform der Einfühlung und Bewegung in allen anderen zwischenmenschlichen Beziehungen auf. Die Pietät, die aus der Einfühlung und Bewegung entsteht, kann also aufgrund ihrer immanenten Struktur ohne weitere Einschränkungen zum Respekt vor Alten übergehen. Dieser Übergang benötigt eine neue variierende Imagination des Kindes, die das Alter überhaupt mit dem der Eltern assoziiert. Diese Assoziation ist der Einfühlung und Bewegung schon eingeschrieben. Die Einfühlung und Bewegung vermindert die soziale Grenze zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen, die letztlich nur eine formelle Differenz darstellt, weil sie durch die Einfühlung und Bewegung in einem gewissen Maße miteinander verflochten sind. Und dennoch muss diese formelle Differenz beachtet werden, um den Übergang von der Pietät im Privaten zum Respekt im Öffentlichen zu erklären.

Um die Differenz zwischen beiden Sphären erklären zu können, muss zunächst auf das Übersetzungsproblem des chinesischen Zeichens 弟 eingegangen werden. Von J.

Legge wird es mit „respectful to his elders“ übersetzt. Die Übersetzung verursacht aber Missverständnisse, denn sie unterschlägt eine weitere Bedeutung des Zeichens, nämlich Brüderlichkeit. Das chinesische Zeichen 弟 heißt wörtlich genommen „jüngerer Bruder“, wenn es mit dem Zeichen 兄 für „älterer Bruder“ zusammengezogen wird. Verwendet man aber nur das Zeichen 弟, dann wird es meistens im Sinne von Brüderlichkeit verstanden, womit eben nicht nur die Beziehung zwischen leiblichen Geschwistern,¹⁵⁸ sondern auch die sittliche Verhaltensweise zwischen ihnen gemeint ist. Die Herkunft des Zeichens 弟 legt zwar die Übersetzung von Legge, die die Altersgrenze betont, nahe, führt aber zugleich in die Irre. Der einseitige Respekt vor dem Alter unterstreicht die Hierarchie zwischen den Alten und Jungen, die zwei Dynastien nach Konfuzius zur einheitlichen Staatsideologie und Kardinaltugend wurde. Diese Übersetzung und die damit einhergehende Hierarchie, sind aber Konfuzius fremd.¹⁵⁹ Die Bedeutung „Brüderlichkeit“ des Zeichens 弟 weist darauf hin, dass allen anderen Menschen Respekt entgegengebracht werden sollte. Es beschreibt eine Verhaltensweise im Übergang vom Privaten zum Öffentlichen, die sich auf einer horizontalen Ebene abspielt, welche Konfuzius öffentlichen Beziehungen im Generellen, und d.h. auch der Freundschaft, zuweist.

Während die Pietät als vertikale Beziehung vom „Gehorsamsein mit li“ bestimmt ist, ist die Brüderlichkeit als *horizontale* Beziehung vom „Respekt gegenüber anderen“ zu bestimmen. Das Gehorsamsein mit li bezeichnet, das man mit den Eltern durch li übereinstimmen will; der „Respekt gegenüber anderen“ dagegen verweist auf die Distanz, die man anderen gegenüber einnimmt. Das Gehorsamsein mit li ist insofern

¹⁵⁸ Konfuzius verwendet das Zeichen 弟 nur im Zusammenhang mit der Beziehung zwischen Brüdern und der Gesinnung derselben. Leider findet sich keine Erwähnung des Verhältnisses zu und zwischen Schwestern im *Lunyu*. Trotzdem stellt sich heute die Frage, ob Brüderlichkeit nicht durch Geschwisterlichkeit zu ersetzen ist. Vielleicht ließe sich die häusliche Beziehung zwischen Brüdern ohne weitere Ergänzungen durch die zwischen Geschwistern im Allgemeinen ersetzen. Jedoch im Bereich des öffentlichen scheint es nicht ohne weiteres möglich zu sein diese Ersetzung vorzunehmen, weil die Brüderlichkeit für Konfuzius auf die Gesinnung des öffentlichen Lebens hinweist, den Respekt gegenüber anderen im Allgemeinen.

¹⁵⁹ Die englische Übersetzung des vorherigen Zitates weckte in mir folgende Fragen: Warum sollte sich der Respekt nur auf alte Leute beziehen, obwohl er auch ohne diesen Bezug seine Funktion erfüllen kann? Warum sollte das Alter mehr Respekt verdienen als die Jugend? Ich konnte nicht verstehen, warum der Konfuzianismus den Respekt an einer Altersgrenze festmacht, obwohl er ihn auch ohne diese erschließen könnte. Eigentlich konnte ich überhaupt nicht nachvollziehen, warum dem Alter ein Vorrang eingeräumt wird, der nur aus dem langen Leben und dem quantitativen Mehr an Erfahrungen herrührt, über das ältere Menschen verfügen. Die erste Hierarchieform, die zwischen den Eltern und dem Kind, konnte mittels des Selbstprinzips *shu* vermindert werden, indem diese Hierarchie die vertikale Beziehung zwischen Eltern und dem Kind transformiert wird, weil die mit *shu* ausgeführten Handlungen keinesfalls dem herkömmlichen Verständnis von Gehorsamkeit, mit dem eine hierarchische Ordnung angelegt ist, zuzuordnen sind. Die zweite Hierarchieform, die zwischen dem Alter und der Jugend, muss dagegen gar nicht gemindert oder abgebaut werden, denn sie beruht nur auf einer Übersetzung, die das chinesische Zeichen 弟 nach der Muster der einheitlichen Staatsideologie als „respectful to his elders“ interpretiert.

möglich, als die Gefühle der Eltern und des Kindes intim miteinander verbunden sind, weshalb sie trotz ihrer vertikalen Beziehung leicht eine Gefühlsübereinstimmung erreichen können. Wie die Brüderlichkeit im engeren Sinne dagegen zur horizontalen Beziehung im Öffentlichen – der Brüderlichkeit im weiteren Sinne – ausgedehnt werden kann, hängt mit den Worten „abroad [出卽], respectful [弟: respektvoll, brüderlich]“ – nicht „respectful to his elders“ – in der o.a. Aussage des Konfuzius zusammen. Indem die Brüderlichkeit in den Bereich des Öffentlichen tritt, verändert sich der Spielraum der Einfühlung und Bewegung von der Pietät zur Brüderlichkeit, weil sich die vielfältigen Möglichkeiten der horizontalen Beziehungen durch die Einschränkung der häuslichen vertikalen Beziehung eröffnen. Die Brüderlichkeit überschreitet die Grenze zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen, indem die vertikale Beziehung durch die Einfühlung und Bewegung geradezu in die horizontale Beziehung verwandelt wird. Der „Respekt gegenüber anderen“ ist nur insofern möglich, als die Distanz gegenüber anderen durch Achtung gewahrt wird. Diese Formel, die eingeübt werden muss, verbirgt sich im Selbstprinzip shu, dem „what you do not want done to yourself, do not do to others“¹⁶⁰. Nur durch die vom Selbstprinzip shu geleitete Distanzierung lässt sich der Respekt gegenüber anderen verwirklichen. Es ist möglich, dass jemand meint, einer Person etwas Gutes tun zu müssen, auch wenn diese Person das gar nicht möchte. Dadurch kann sich aber die Person in ihrem Stolz verletzt fühlen. Es mag sogar für die persönliche Entwicklung schädlich sein. Um solch eine unerwartete Störung zu vermeiden, muss man selbst zunächst nach dem Selbstprinzip shu den Respekt gegenüber anderen einüben, indem man sich zuerst in die Situation der anderen versetzt, sich einfühlt und aus diesem Gefühl heraus die vom anderen empfundene Störung möglichst beseitigt. Der Respekt gegenüber anderen tritt sehr vorsichtig distanziert und scheinbar passiv reagierend auf. Er stellt aber in gewisser Hinsicht einen Fortschritt der Pietät dar, der nicht nur eine einfache Erweiterung derselben, sondern eine tatsächliche Fortentwicklung der Einfühlung und Bewegung ist, die sich Schritt für Schritt der Realisierung der immanenten Regulierung annähert.

¹⁶⁰ „Tsze-kung asked, saying, ‘Is there one word which may serve as a rule of practice for all one’s life?’ The Master said, ‘Is not reciprocity (恕: shu) such a word? What you do not want done to yourself, do not do to others.’“ (15:23)

1.3.2.2. Die Freundschaft

Das chinesische Zeichen für Vertrauen 信 setzt sich zusammen aus den Zeichen 人 für Mensch und 言 für Sprache; das Vertrauen steht also in einem engen Zusammenhang mit der Sprache. Kim Young-Oak definiert es als „Überprüfbarkeit [„verifiability“¹⁶¹] mittels der Sprache“¹⁶² und Xuewu Gu als „Übereinstimmung von Worten und Taten des Menschen“¹⁶³. Beide Definitionen stimmen insofern überein, als sie den Bezug zur Sprache zum Ausdruck bringen, weichen aber insofern voneinander ab, als sie dem Vertrauen unterschiedliche Spielräume im Zusammenhang mit der Sprache einräumen; während das Vertrauen im Sinne der Überprüfbarkeit mittels der Sprache entweder im Spielraum derselben bleibt – worauf die folgende Argumentation aufbauen wird – oder zumindest von diesem Spielraum ausgeht – worauf sich die Argumentation Kim Young-Oaks stützt –, baut das Vertrauen im Sinne der „Übereinstimmung von Worten und Taten des Menschen“ einen neuen Spielraum zwischen der Sprache und einem Faktum auf. Nur solange man sich einer tatsächlich geschehenen Tat eines Menschen bewusst ist, kann man zu einer Beurteilungsposition kommen. Um die folgende Frage, ob die Sprache einer Person seinen Taten entspricht oder nicht, überhaupt sinnvoll stellen zu können, muss von Anfang an ein Faktum vorausgesetzt werden. Aus dieser Voraussetzung ergibt sich nur eine Norm der Freundschaft, d.h. dass ein Freund die Übereinstimmung zwischen der Sprache und den Taten schaffen soll. Wenn diese Norm als allgemeine Voraussetzung für Freundschaft fungieren soll, stellt sich die Frage, wer für sich beanspruchen kann, solch einen herausragenden Freund zu haben.¹⁶⁴ Es scheint viel-

¹⁶¹ Kim Young-Oak, *Dohol Noner*, Bd. 1, S. 272.

¹⁶² Vgl. „[...] if, in his intercourse **with his friends, his words are sincere** [信]: although men say that he has not learned, I will certainly say that he has.“ (1:7; Herv. v. Verf.)

¹⁶³ Xuewu Gu, *Konfuzius*, S. 109

¹⁶⁴ Einen solchen Freund zu haben, kann meiner Meinung nach niemand beanspruchen. Auch der „superior man“ entspricht nicht diesem Ideal, auch wenn er Konfuzius zufolge einen Vorbildcharakter für die Menschen hat. Sofern Konfuzius an der Erfahrung des Menschen als Ausgangspunkt festhält, ist das Vertrauen nicht als Übereinstimmung zwischen der Sprache und den Taten zu bestimmen, weil diese Übereinstimmung nicht von der Erfahrung des Menschen abgeleitet werden kann, sondern nur in der Hoffnung desselben begründet ist. Jedoch könnte man behaupten, dass die Übereinstimmung zwischen der Sprache und den Taten eine Vorbildfunktion für die Menschen hat; Ziel ist es, ein „superior man“ zu werden. Die Übereinstimmung zwischen der Sprache und den Taten der Menschen wird dabei nicht auf das Faktum, sondern ausschließlich auf die Praxis bezogen. Zu entgegnen ist, dass es zwar möglich ist, dieser Übereinstimmung eine Vorbildfunktion zukommen zu lassen, aber die Übereinstimmung wird dann nicht auf der Ebene der Sprache, sondern auf der der Harmonie geschehen, auf der die Einfühlung und Bewegung situationsangemessen umgesetzt werden kann. Es scheint nicht sinnvoll zu sein, darauf zu warten, dass man auf den „superior man“ stößt, um eine „wahre“ Freundschaft überhaupt eingehen zu können. Die Aufgabe besteht vielmehr darin, selbst ein „superior man“ zu werden. Demzufolge ist die Definition des Vertrauens als „Übereinstimmung zwischen der Sprache und den Taten des Menschen“ weder theoretisch noch praktisch ausgeschlossen.

mehr so zu sein, dass das Vertrauen im Sinne des Konfuzius als Überprüfbarkeit mittels der Sprache¹⁶⁵ in der Freundschaft zu bestimmen ist, sofern sie nur im Spielraum der Sprache ausgeführt wird.

Unabhängig davon, ob eine Aussage *wirklich* nachgeprüft werden kann oder nicht, scheint mir die Überprüfbarkeit mittels der Sprache, wenn sie nicht ein Nachgeprüftwerden, sondern nur eine Möglichkeit des Nachprüfens ist, allein auf die Erfahrung des Subjekts bezogen zu sein, die mit der Notwendigkeit des öffentlichen Lebens zusammenhängt. Überprüfbarkeit mittels der Sprache bedeutet, diese oder jene Aussage nachprüfen zu können. Gemäß dieser Formulierung setzt die Überprüfbarkeit mittels der Sprache weder mit dem Faktum noch mit dem Handlungsvollzug, sondern ausschließlich in der Verwendungsweise der Sprache an. Daher ist die Überprüfbarkeit als Überprüfbarkeit der Vertrauensmöglichkeit anhand der Sprachhandlung zu definieren. Wenn die Überprüfbarkeit im Faktum angelegt ist, kann daraus nur eine besondere Freundschaft entstehen, von der vielleicht schon in der Antike die Rede war,¹⁶⁶ aber es kann nicht als allgemeines Merkmal der Freundschaft bestimmt werden, weil die Freundschaft nicht allein um der Wahrheit willen in den zwischenmenschlichen Beziehungen nach und nach aufgebaut wird.

Solange im Öffentlichen verschiedene Meinungen miteinander konfrontiert sind, sucht das man nach anderen Menschen mit ähnlichen Meinungen und bemerkt gleichwohl die Meinungsverschiedenheiten. Der Mensch kann aufgrund seiner vielfältigen Erfahrungen verschiedene Freundschaften aufbauen kann, die unterschiedlich zu bewerten sind, z.B. als wahrhaftig, nützlich, mangelhaft usw. Er muss dazu aber anderen Vertrauen entgegenbringen. Man vertraut nicht jeder Meinung und Aussage, sondern sucht sich diejenigen aus, der man meint, vertrauen zu können. Diese Möglichkeit des Vertrauens ist die notwendige Bedingung für den offenen Meinungsaustausch in zwischenmenschlichen Beziehungen. Aber um die verschiedenen Meinungen sich *gegenseitig* auseinandersetzen, beeinflussen und vereinbaren zu können, muss die Aussage an sich die Möglichkeit zur Nachprüfbarkeit beinhalten, damit man die Aussage einer Person

¹⁶⁵ In einem erweiterten Sinn bezieht Kim Young-Oak die Überprüfbarkeit mittels der Sprache auf die Übereinstimmung zwischen der Sprache und den Taten der Menschen. In der vorliegenden Arbeit wird die Nachprüfbarkeit der Sprache aber in einem engeren Sinn verstanden, sie bleibt trotz ihrer weit reichenden Zusammenhänge eingeschränkt auf ihre innerhalb der Sprache wirkende Dynamik.

¹⁶⁶ Aristoteles unterteilt die Freundschaft unter Gleichen anhand dreier Motive: 1.) um des Nutzens willen, 2.) der Lust wegen und 3.) des Freundes wegen. Die Freundschaft „um des Freundes willen“ charakterisiert er als „vollkommene Freundschaft“, deren Gegenseitigkeit andauert und wiederholt werden kann. (Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VIII 1155b-1160b 5, Stuttgart 2003)

auch mit dieser verknüpfen und auf diese Aussage zurückgreifen kann. Die Überprüfbarkeit mittels der Sprache lässt sich anhand von zwei Merkmalen der Sprache noch genauer bestimmen: Gemeint ist *die Kontinuität und die Wiederholbarkeit der Sprache*. Durch diese Überprüfbarkeit der Vertrauensmöglichkeit anhand der Sprachhandlung kommt die Freundschaft zustande, in der sprachliche Mitteilungen auch über die Zeit hinweg in gewissem Maße kontinuierlich und wiederholend wirken.

Vertrauen als Dynamik der Sprache

Die Sprache drückt den inneren Zustand aus und entsteht aus demselben, der das Gefühl, die psychophysische Stimmung und die Intuition impliziert. Da die Sprache das Schwanken des Gefühls aufnimmt, verändert sie sich unaufhörlich im Laufe der Zeit. Solange das Gefühl aus der Einfühlung und Bewegung heraus ausgedrückt wird, die in der Pietät sich heranbildet, tritt die Sprache beständig und kontinuierlich in Erscheinung, wodurch man seine Worte in gewissem Maße einhalten kann. Gleichzeitig wird damit das Vertrauen des anderen mittels der Sprache gestärkt. Im Ausdruck aber zersplittert sich die Sprache in zahlreiche Interpretationsmöglichkeiten. Dieser Deutungsvariabilität widerspricht nicht die Möglichkeit zur Wiederholung ein und derselben Aussage, weil die „sparsam“¹⁶⁷ gebrauchte Aussage in sich reguliert ist. Zur Zurückhaltung in Bezug auf die Aussage kommt man nur, wenn man auf die Wirklichkeit achtet.

Demgegenüber kann die kompakte und vollständige Aussage zwar auf der rein sprachlichen Ebene aufrichtig und schön sein, ein Kunstwerk, das intern vollständig und vollkommen fertig ist und daher keinen Raum für divergierende Interpretationen lässt. Die Bedeutung der Sprache wird in der ostasiatischen Tradition mit den Metaphern eines Fischernetzes umschrieben. Sie dient also nicht dazu Wahrheit(en) auszusagen, d.h. ein Entsprechungsverhältnis von etwas Wahrem und dem sprachlichen Ausdruck dafür ist nicht intendiert. Vielmehr soll die Sprache als Mittel zur Verwirklichung eines Vorhabens dienen. Der vollständige Ausdruck, der nur auf der sprachlichen Ebene erreicht wird, garantiert nicht die Verwirklichung der Aussage im Leben, weil sich die Sprache nur innerhalb eines festen, starren und begrenzten logischen Systems bewegt, das die Dynamik der Sprache behindert.

¹⁶⁷ “The Master said, ‘The cautious seldom err.’” (4:23) Die Zurückhaltung in diesem Gespräch bezieht sich sowohl auf die Sprache als auch auf die Handlung. Hier ist Zurückhaltung nur aufgrund des Argumentationsverlaufs auf die Sprache begrenzt.

Die Dynamik der Sprache entsteht aus der Dynamik des Gefühls, weil letztere die Kontinuität der Sprache ermöglicht, da sie eine gewisse Errungenschaft der Dynamik des Gefühls darstellt, sofern eine sprachliche Kontinuität als bestimmte und unmittelbare Ausdrucksweise des Gefühls ist. Solange der Mensch durch die Dynamik des Gefühls ein selbstbezogenes und gegenüber anderen aufgeschlossenes Gefühl bildet, kann er ausgehend davon versuchen, einen auf das eigene Gefühl bezogenen Ausdruck zu finden, der eine Verständigung mit anderen ermöglicht. Diese Versprachlichung der Dynamik des Gefühls führt aber noch nicht zur Dynamik der Sprache, weil der Ausdruck lediglich beim Individuum verbleibt und der Interpretationsvielfalt anheim fällt. Sofern man von der Kontinuität der Sprache ausgeht, kann eine Aussage immer wieder in unterschiedlichen Formulierungen auftauchen. Wiederholbarkeit bezieht sich nicht auf eine inhaltlich, syntaktisch wiederholte Aussage, sondern auf eine dynamisch gleichartig wiederkehrende Aussage; die reine Wiederholung der Aussage steht der Wiederholbarkeit derselben entgegen. Letzteres ermöglicht die Verwirklichung der Aussage, sofern sie mit der Aufmerksamkeit des Menschen auf die Wirklichkeit verbunden ist. Die Wiederholbarkeit wird nur von der Aussage erreicht, die aus der Kontinuität entsteht, welche wiederum mittels des Gefühls immanent auf der sprachlichen Ebene reguliert wird und einen situationsangemessenen Ausdruck findet.

Solange die Kontinuität der Sprache und die Wiederholbarkeit derselben von außen nur auf der Erscheinungsebene wahrgenommen werden kann, führt die Dynamik der Sprache leicht zu Verwirrungen, weil die Sprache in der Erscheinung offenbar zahlreiche Interpretationsmöglichkeiten hinterlässt. Das geschriebene oder gesprochene Wort erlaubt dem Menschen, nur von ungefähr einzuschätzen, ob dieser oder jener Aussage eines anderen vertraut werden kann. Dieser Gefahr begegnen, kann man nur, wenn man in der Auseinandersetzung damit bereits eingeübt ist. Um die Dynamik der Sprache selbst praktizieren und von außen wahrnehmen zu können, benötigt man eine Methode, die es ermöglicht, sich mit der Aussage auf der Erscheinungsebene auseinanderzusetzen. Dabei gilt immer, dass der Mensch versucht, seine Sprache situationsangemessen zu verwenden. Die situationsangemessene Aussage richtete sich am Sprecher und dem Umstand der Aussage aus, kann daher auch unterschiedlich artikuliert werden und zeitigt unterschiedliche Wirkungen; es gibt nicht nur eine einzige angemessene Aussage in einer bestimmten Situation. Der Grad der Angemessenheit lässt sich anhand der Wirkung bestimmen.

Die Fähigkeit, sowohl die situationsgerechte Aussage artikulieren und verwenden zu können, als auch die Dynamik der Sprache von außen wahrnehmen zu können, kann der Mensch Konfuzius zufolge mittels der *Poesie*, die er zur Musik hinzuzählt, ausbilden, weil sie die sprachlichen Kompetenzen fördert.¹⁶⁸ Weil die Musik sich einen direkten Zugang zur Einfühlung und Bewegung verschafft, zeigt sie der Sprache, wie sie aus der Einfühlung und Bewegung gestalten kann. Bereits das Kapitel „Die moralische Beschaffenheit des Menschen“¹⁶⁹ erörterte anfänglich die Bedeutung der Musik als einen zentralen Ansatzpunkt für die Einfühlung und Bewegung. Die Weise, wie die Musik die Einfühlung und Bewegung direkt hervorruft, hilft dem Menschen auch, eine Methode zu finden, die eigene Sprache aus der Einfühlung und Bewegung heraus zu entwickeln. Beide, Musik und Sprache, sind zwar Ausdruckweisen des menschlichen Vermögens, die Musik aber ist ein unmittelbarer Ausdruck der Einfühlung und Bewegung. Die Sprache, insbesondere die wörtliche Rede, bildet sich nach ihrer Anordnung der Laute aus dem unbestimmten Geräusch heraus, bringt Bestimmtheit durch eine eigentümliche Anordnung der Laute in das unbestimmte Geräusch. Zugleich stellt die Musik in Rhythmus, Melodie und Harmonie im Geräusch eine hoch entwickelte Form des unbestimmten Klanges dar. Der Musik gelingt der Einklang mit einer Situation relativ leicht, weil sie einen direkten Zugang zur Einfühlung und Bewegung besitzt und ihr unmittelbarer Ausdruck ist. Deshalb kann die Musik der Sprache gleichsam zeigen, wie sie wirksam eingesetzt werden kann. Die Methode, wie die Musik durch die Anordnung der Rhythmen, Melodien und Harmonien in Einklang gebracht wird, verdeutlicht, wie man situationsangemessen eine Aussage formulieren kann. Musik und Sprache haben also einen ähnlichen Ausdrucksverlauf, weshalb die Ausdrucksweise der Sprache die Ausdrucksweise der Musik nachahmen kann. Deshalb muss man in der konfuzianischen

¹⁶⁸ Das ganze Gespräch (16:13) lautet so: Ch'an K'ang asked Po-yü, saying, „Have you heard any lessons from your father different from what we have all heard?“ Po-yü replied, „No. He was standing alone once, when I passed below the hall with hasty steps, and said to me, '**Have you learned the Odes?**' On my replying 'Not yet,' he added, '**If you do not learn the Odes, you will not be fit to converse with.**' I retired and studied the Odes. „Another day, he was in the same way standing alone, when I passed by below the hall with hasty steps, and said to me, 'Have you learned the rules of Propriety?' On my replying 'Not yet,' he added, 'If you do not learn the rules of Propriety, your character cannot be established.' I then retired, and learned the rules of Propriety. „I have heard only these two things from him.“ Ch'ang K'ang retired, and, quite delighted, said, „I asked one thing, and I have got three things. I have heard about the Odes. I have heard about the rules of Propriety. I have also heard that the superior man maintains a distant reserve towards his son.“ (Herv. v. Verf.)

¹⁶⁹ Vgl. Kapitel „Die moralische Beschaffenheit des Menschen“, S. 85-106.

Ausbildung zunächst die Musik erlernen, um die situationsgerechte Aussage verwenden zu können.¹⁷⁰

Welcher Zusammenhang besteht aber zur Freundschaft? Es ist möglich, eine Freundschaft ohne sprachliche Kommunikation aufzubauen. Die Pietät bedarf nicht unbedingt der sprachlichen Ebene, weil die Beziehung zwischen den Eltern und dem Kind aufgrund der besonderen Intimität zur Einfühlung und Bewegung gelangt. Die Brüderlichkeit, d.h. der Respekt gegenüber anderen, basiert auch auf der Einfühlung und Bewegung, die sich aus der vertikalen pietätvollen Einfühlung und Bewegung heraus horizontal entwickelt. Der Respekt gegenüber anderen, der in den horizontalen Beziehungen praktiziert wird, verbirgt keine Anziehungskraft, einen bestimmten Kreis in den horizontalen Beziehungen zu bilden, weil der Respekt ein reines Geben der Einfühlung und Bewegung aus der Erfahrung des Einzelnen heraus darstellt, was impliziert, dass auf eine Belohnung oder Erwartungshaltung verzichtet wird. Den Respekt, der Offenheit gegenüber anderen einschließt, kann man insofern zurückbekommen, als die anderen ihrerseits Vertrauen schenken. Durch das Vertrauen, das nicht nur von der Dynamik des Gefühls, sondern auch von der Dynamik der Sprache bestimmt ist, gestaltet man in den horizontalen Beziehungen die Freundschaft, die eine *Wechselbewegung der Einfühlung und Bewegung* inmitten dieser Beziehungen allererst garantiert. Eine Freundschaft zu begründen, ist schwierig, weil es einer langen Zeit des Zusammenlebens bedarf, um zu dieser Wechselbewegung zu kommen.

Die Suche nach der Freundschaft

Die Freundschaft, die als ein relativ enger Kreis auf der Ebene der horizontalen Beziehungen in der Gesellschaft anzusehen ist, vollbringt ihr Spiel auf der Ebene der Sprache. Ihr Spiel kann durch zwei Komponenten erfasst werden, die sich auf verschiedene Weise kombinieren lassen: 1.) Der einzelne Mensch, ein Teilnehmer dieses Spiels, versucht die Freundschaft zu gewinnen. Um an diesem Spiel teilzunehmen, muss man zur Dynamik des Gefühls bereit sein, die man in der intimen Beziehung der Familie erworben hat. 2.) Das Mittel des Spiels ist die Sprache, mit der eine Regelung in das Spiel

¹⁷⁰ Musik und Sprache stimmen in dreierlei Hinsicht überein: Beide entspringen der Einfühlung und Bewegung, beide drücken die Einfühlung und Bewegung in ihrem Entfaltungsprozess unmittelbar aus und beide lassen sich gleichartig verwirklichen. Das Primat kommt aber der Musik zu, denn das Erlernen derselben ist die notwendige Bedingung für die Kommunikationsfähigkeit des Subjekts, weil „man nicht aufrecht sprechen [kann], ohne Musik zu lernen.“ (16:13) Demnach wurzelt die Sprache in der Musik, nicht umgekehrt. Anders ausgedrückt, die Sprache ist eine spezifische Form der Musik.

gebracht wird, sofern sie als Ausdruck des Gefühls in der Erscheinung dargestellt wird. Die Regelung dieses Spiels ist durch die Überprüfbarkeit der Vertrauensmöglichkeit anhand der Sprachhandlung zu bewerkstelligen. Das Beherrschen dieser Spielregel ist als Dynamik der Sprache zu charakterisieren, als Kontinuität und Wiederholbarkeit derselben.

Vor Beginn des Spiels stellt sich zunächst die Frage, welchen Sinn es hat, an diesem Spiel teilzunehmen. Sofern das Spiel überhaupt von der Anziehungskraft des einzelnen Menschen ausgeht, muss eine ausreichende Motivationsquelle als Bedingung für das Spiel schon in ihm angelegt sein. Die Dynamik des Gefühls, d.i. die Einfühlung und Bewegung, stellt sich im privaten Bereich, d.h. in den vertikalen Beziehungen, sowohl zwischen den Eltern und dem Kind als auch im Verhältnis zu den Geschwistern ein. Im öffentlichen Raum, in den horizontalen Beziehungen, kann der Mensch aus dem Selbstprinzip *shu* heraus die Einfühlung und Bewegung praktizieren, aber die Einseitigkeit der Einfühlung und Bewegung, die daraus entsteht, dass man allein den anderen die Einfühlung und Bewegung schenkt, kann keine weitere Dynamik des Gefühls in einem erweiterten Lebenskreis, der als das Öffentliche zu bezeichnen ist, beanspruchen. Für das öffentliche Leben braucht man eine relativ enge Verbindung zu Menschen, die hier eben als Freundschaft charakterisiert ist. Demnach ist es die Aufgabe der Freundschaft, die Einfühlung und Bewegung voranzutreiben, weil der Mensch ohne Freundschaft die Einfühlung und Bewegung nicht kontinuierlich und wiederholt erwerben kann. Es findet sich sonst kein Impuls im Inneren des Menschen, um die Einfühlung und Bewegung fortzusetzen und zu erweitern. Wenn man in den horizontalen Beziehungen die Einfühlung und Bewegung nicht realisieren kann, kehrt man entweder auf die private Ebene zurück, wodurch das eigene Gefühl, das dann nicht mehr als Einfühlung und Bewegung zu bezeichnen ist, auf die häuslichen Beziehungen eingeschränkt bleibt, oder man verbleibt in den öffentlichen Beziehungen, muss dann aber so in sich gefestigt sein, dass man auf sich beharrt und eine narzisstische Selbstorientierung entwickelt. In diesem Zustand ist das Gefühl nicht in sich reguliert, es schwankt unaufhörlich hin und her und bleibt dabei oberflächlich. Wenn man die Einfühlung und Bewegung realisiert, die Freundschaft aber nicht, kann man den Respekt gegenüber anderen nicht kontinuierlich erweitern, weshalb man ebenfalls zur häuslichen Einfühlung und Bewegung zurück

kehrt und zum „Idioten“¹⁷¹ im wörtlichen Sinne wird. Will man also weder selbstsüchtig noch „idiotisch“ sein, muss man an diesem Spiel, der Suche nach der Freundschaft, teilnehmen. Das gesellschaftliche Leben und der Selbstentwicklungsimpuls nötigen dazu. Dieses Spiel setzt schon voraus, dass in die Gemütslage des Menschen die Einfühlung und Bewegung eingeprägt und bis zum Respekt gegenüber anderen in den horizontalen Beziehungen entfaltet ist.

Was ist das Ziel des Spiels? Die Freundschaft darf nicht so verstanden werden, dass sie das Ergebnis eines Annäherungsprozesses an ein Ideal der Freundschaft ist. Wiederum muss ausgeschlossen werden, dass man eine bestimmte Vorstellung von Freundschaft, ein Ideal derselben in die Realität hineinprojiziert, diese mit dem Ideal abgleicht. Der Zweck der Freundschaft darf nicht von außen aufgedrückt werden. Diese Form der Freundschaft, die hier als die „Freundschaft für die Freundschaft“ bezeichnet wird, ist nicht gleichzusetzen mit der „Freundschaft als Freundschaft“, die mit dem Konzept der „Richtigstellung des Namens“ zusammengeht. Der Ausdruck „Freundschaft für die Freundschaft“ bezieht sich sowohl auf eine deskriptive Ebene der Freundschaft als auch auf eine Idee derselben, weshalb die Freundschaft durch die Idee eingegrenzt wird, der sie möglichst entsprechen soll. Hingegen lässt sich die Freundschaft als Freundschaft“ mittels der Erfahrung beschreiben, weil sie nur „als Freundschaft“ gilt, wenn die Freundschaft in den zwischenmenschlichen Beziehungen als Freundschaft bezeichnet werden kann. Diese Freundschaft bezieht sich nicht auf die Idee der Freundschaft, sondern auf den zwischenmenschlichen Beziehungen angehörigen Inhalt der Freundschaft. Demzufolge findet das Spiel, d.i. die Suche nach der Freundschaft, nur dann statt, wenn man nicht mit dem Ziel einer bestimmten Vorstellung oder Idee der Freundschaft ins Spiel geht, sondern während des Spiels seine Erfahrungen zur Freundschaft sammelt und konstituiert. Während die erste Teilnahmebedingung für das Spiel also daran geknüpft ist, dass die Einfühlung und Bewegung bis zum Grad des Respekts gegenüber anderen erweitert ist, lautet die zweite notwendige Bedingung: Das Subjekt sucht ohne einen festen Begriff nach einer Erfahrung der Freundschaft.

Je nachdem welche Qualifikation der Teilnehmer erreicht, lassen sich drei verschiedene Spielverläufe unterscheiden. 1.) Der Spieler erreicht zwar die Einfühlung und

¹⁷¹ „[...]“: Beim unpolitischen lebenden Menschen dreht sich das Leben nur um seine eigenen Angelegenheiten, um das ihm Eigene. Das „Eigene“ heißt auf griechisch „ídon“. Wer sich nur um das „ídon“ kümmert, ist der „ídiótēs“. Unser Fremdwort „Idiot“ bezeichnet also ursprünglich die menschliche Beschränktheit des politisch Desinteressierten.“ (Klaus Held, *Treffpunkt Platon. Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeers*, Stuttgart 1990, S. 211f)

Bewegung im Privaten, erlangt diese aber nicht auf der sprachlichen Ebene. Er kann zwar mit anderen seine Meinung austauschen, aber sein Versprechen nicht kontinuierlich beibehalten; die Aussage dieses Menschen, die eine spontane und zufällige ist, kann nicht von anderen nachgeprüft werden. Es gäbe in diesem Fall nur eine Kommunikation ohne Beständigkeit. Für dieses Subjekt gibt es nur eine Freundschaft ohne Vertrauen.

2.) Der Spieler erreicht zwar die Einfühlung und Bewegung auf der sprachlichen Ebene, berücksichtigt dabei aber wenig die Erscheinungsebene der Sprache, weshalb ihm die Möglichkeit, eine situationsangemessene Aussage zu formulieren, nicht gegeben ist. Er kann sein Versprechen zwar beibehalten; die Aussage wird von anderen aber nur als hartnäckige und steife Behauptung wahrgenommen. Diese Aussage kann zwar in dem Maße nachgeprüft werden, in dem eine Aufrichtigkeit in ihr durchscheint und sie andere als vertrauenswürdig einstufen, aber sie wird trotzdem nicht wirksam. Die Aussage vergeht so schnell, dass andere ihr nur punktuell oder nur im Augenblick Vertrauen schenken können. In diesem Fall ist eine vertrauenswürdige Kommunikation in den horizontalen Beziehungen zwar möglich, aber unwirksam und stellt einen bloßen momentanen, zeitlich gebundenen Austausch der Einfühlung und Bewegung dar; es ist eine Freundschaft, die auf Vertrauen beruht, welche aber nicht kontinuierlich, über lange Zeit hinweg aufrecht erhalten werden kann.

3.) Der Spieler erreicht die Einfühlung und Bewegung auf der sprachlichen Ebene und achtet dabei auch auf die Situationen, in denen die Aussage getätigt wird, weil er die Erscheinung der Sprache nachvollziehen kann. Die Aussage ist damit sowohl für andere vertrauenswürdig, als auch nach außen wirksam, wodurch sie zur wechselseitigen Einfühlung und Bewegung führt. Der Mensch, der die Dynamik der Sprache besitzt, nähert sich allmählich der Wirklichkeit an, in der die Aussage abhängig von der Situation geäußert wird. Die Aussage aus der Dynamik der Sprache ruft das Vertrauen der anderen hervor und tritt wirksam in Erscheinung, weshalb man erwarten kann, dass sie irgendwann gleichartig wiederholt wird. Die Aussage durchzieht nicht nur die sprachliche Ebene, sondern berührt auch unmittelbar die Einfühlung und Bewegung der anderen, indem sie nicht nur eine Kommunikation, sondern auch die Wechselbewegung der Einfühlung und Bewegung hervorruft. In diesem Fall kann der Mensch in kurzer Zeit eine Freundschaft aufbauen und sie über lange Zeit erhalten.

Eine weitere Bedingung muss hinzukommen, wenn man die Einfühlung und Bewegung auf der sprachlichen Ebene erfüllt und die situationsgemäße Verwirklichung der Aussage berücksichtigt, man also vertrauenswürdig ist: Es kann keine Freundschaft

geben ohne den Bezug zu einer anderen Person. Trotzdem scheint Konfuzius nur auf das Wünschen des Menschen¹⁷² zu beharren, denn er fokussiert nicht so sehr das Problem der Möglichkeit der Freundschaft, sondern betont die Ausbildung der Fähigkeit des Einzelnen, Freundschaft zu schließen; er fragt danach, ob man überhaupt bereit ist, eine Freundschaft aufzubauen.

Die Fähigkeit, eine Freundschaft einzugehen

Obwohl anfangs die Suche nach der Freundschaft im Mittelpunkt stand führte die Untersuchung zu einer Veränderung der Fragestellung. Es stellt sich nunmehr die Frage, ob das Subjekt fähig ist, die Wechselbewegung der Einfühlung und Bewegung in den zwischenmenschlichen Beziehungen zu praktizieren. Im Prozess der Suche nach der Freundschaft beschäftigt man sich, solange man von sich selbst ausgeht, nicht mit der Frage, wie oder mit wem man Freundschaft schließen soll, sondern nur mit der, ob man überhaupt imstande ist, eine Freundschaft aufzubauen. Diese Fähigkeit lässt sich in ein allgemeines und ein besonderes Vermögen des Menschen unterscheiden.

a) Die allgemeine Fähigkeit des Menschen zur Freundschaft

Die erste allgemeine, zugrunde liegende Fähigkeit des Menschen basiert auf dem Vertrauen, das anhand der Überprüfbarkeit der Vertrauensmöglichkeit anhand der Sprachhandlung als Kontinuität und Wiederholbarkeit der Sprache analysiert wurde. Diese erste Fähigkeit ermöglicht es, die Dynamik der Sprache in Gang zu setzen. Mit ihr ergibt sich einerseits ein interner Impuls, sofern das kontinuierliche Auftauchen der Aussagen hergestellt wird. Andererseits wird durch die zurückhaltende Verwendung der Sprache eine freie Stelle für die Wirklichkeit offen gehalten, an der sich die nach außen wirksame Funktion der Dynamik der Sprache bemerkbar macht. Die Sprache ist dynamisch nicht in dem Sinne, dass sie überall zerstreut werden würde, sie fungiert vielmehr unaufhörlich in einem bestimmten Maße, in dem das Subjekt seine Aussage kontinuierlich verwenden und wiederholen kann. Das Vertrauen gilt als die allgemeine Bedingung der Freundschaft, weil es sprachliche Vereinbarungen in den zwischenmenschlichen Beziehungen überhaupt erst ermöglicht. Obwohl das Vertrauen eine gegenseitige Forderung zwischenmenschlicher Beziehungen ausmacht, schränkt Konfuzius es auf die Fähigkeit des Menschen ein, weil seiner Auffassung nach li ausschließlich aus diesem

¹⁷² The Master said, „What. The superior man seeks, is in himself. What the mean man seek, is in others.“ (15:20) Mit diesem Gespräch erläutert Konfuzius, dass kultivierte Menschen die Werte nicht in anderen, sondern nur im Selbst suchen soll.

hervorgehen kann. Geht das Vertrauen vom Einzelnen aus, bedeutet das, dass er sich wünscht, das Vertrauen anderer zu gewinnen. Das heißt auch, man darf das Vertrauen nicht als Kriterium verwenden, um zu beurteilen, ob eine Aussage kontinuierlich und wiederholend wirkt, und ob der Sprecher die Verantwortung für seine Aussage trägt. Das Vertrauen bezieht sich nur auf die Fähigkeit des Menschen, darauf, ob seine Aussage kontinuierlich und wiederholend wirkt, und ob die Verantwortung für die Aussage getragen wird.

Warum sollte man von anderen nicht Vertrauen verlangen können, wenn doch dasselbe als Bedingung der Möglichkeit für zwischenmenschliche Beziehungen anzunehmen ist und der Einzelne nicht ohne eine andere Person Freundschaft schließen kann? Der Grund dafür, warum die offensichtlich wechselseitige Beziehung nicht durch ein wechselseitiges Verlangen bestimmbar ist, findet sich in der so genannten subjektivistischen Auffassung der ostasiatischen Philosophie, wonach die Welt ein heiliges Gefäß ist, das unabhängig von der Macht der Menschen besteht und durch diese nicht angetastet werden kann. Die Welt in diesem Sinne des Konfuzius ist die Außenseite von li.¹⁷³ Aber nicht nur die Welt scheint bei Konfuzius unantastbar zu sein, vielmehr bezieht sich das auch auf andere Personen, weil von diesen, wenn man ihre Wünsche berücksichtigt, nicht verlangt werden kann, dass sie gemäß li oder dem Selbstprinzip shu handeln sollen. Das *gegenseitige* moralische oder sittliche Verlangen schließt Konfuzius grundsätzlich aus, weil für ihn Moral und Sitten ausschließlich vom freien Willen des Menschen ausgehen: „When a man is not in the habit of saying ‘What shall I think of this? What shall I think of this?’ I can indeed do nothing with him.“ (15:15) Demzufolge ist das Vertrauen weder ein Kriterium der Freundschaft, noch impliziert es einen gegenseitigen Anspruch auf Freundschaft. Unter Vertrauen fasst Konfuzius allein die Fähigkeit des Menschen, eine Freundschaft einzugehen. Nur weil der einzelne Mensch in der Lehre des Konfuzius eine derart gewichtige Rolle spielt, erhält das Vertrauen die maßgebliche Bedeutung, Voraussetzung für eine Freundschaft zu sein im Sinne der Kontinuität und Wiederholbarkeit der sprachlichen Äußerungen.

Während sich die Kontinuität der Sprache auf die Einfühlung und Bewegung der sprachlichen Ebene bezieht, wobei die Einfühlung und Bewegung bereits durch die Pietät und den Respekt gegenüber anderen erworben wird, steht die Wiederholbarkeit der Sprache mit einer neuen Ebene der Sprache in Zusammenhang, die wiederum an die

¹⁷³ Vgl. Kapitel „Politische Ereignisse“, S. 77ff.

Erscheinung der Sprache gekoppelt ist. Die Kontinuität der Sprache liegt nicht direkt auf der Erscheinungsebene derselben, wo die Wiederholbarkeit der Sprache anzusiedeln ist, sondern nur auf der Ebene der sprachlichen Anordnungen des Menschen, die sowohl den inneren Zustand desselben als auch die Gemütslage einer Person implizieren. Konfuzius verknüpft das Vertrauen mit der Möglichkeit einer Person, indem er eine Person ohne Vertrauen mit einem Zugtier ohne Joch vergleicht.

The Master said, „I do not know how a man without truthfulness (信: das Vertrauen: hier, die Nachprüfbarkeit der Sprache) is to get on (其可: die Möglichkeit von etwas: hier, die Möglichkeit einer Person). How can a large carriage be made to go without the crossbar for yoking the oxen to, or a small carriage without the arrangement for yoking the horses?“ (2:22)

Solange eine Aussage keinen Anspruch auf Kontinuität der Sprache erhebt, kann sie auch nicht auf den Sprecher reduziert werden, weil der Sprecher seine Aussage nicht ernst und redlich verwendet. Diese Aussage ist nur momentaner und vorläufiger Ausdruck des Sprechers, weshalb es schwer fällt, zu beurteilen, ob der Sprecher die Aussage ernst gemeint hat oder nicht, oder ob die Aussage eine bloße Lüge ist. Daher lässt sich eine Person anhand einer Aussage ohne Kontinuität nicht einschätzen.¹⁷⁴ Solange man eine Person aber nicht einschätzen kann, kann man auch keine öffentliche Beziehung mit ihr eingehen. Die Möglichkeit einer Person kann man nur dann einschätzen, wenn sich ihre Aussage auf sie selbst zurück beziehen lässt, weil eine Aussage ohne Bezug zum Sprecher nur eine bloße Koketterie oder Schmeichelei ist. Insbesondere die Schmeichelei lehnte Konfuzius stark ab, weil sie als nicht-*ren* im Gegensatz zu *ren* steht; sie beinhaltet als Schmeichelei nicht nur ein Übermaß der Sprache, sondern führt aus einem privaten Interesse heraus zur Zerstörung der Kontinuität der Sprache. Durch Schmeichelei gerät der Mensch nicht nur in sprachliche Verwirrungen, sondern auch in eine Zerstörung der Tugendhaftigkeit des Menschen,¹⁷⁵ daher wirkt sich die Schmeichelei höchst schädlich auf das menschliche Vermögen aus. Sie muss zunächst auf allen Ebenen – im Gefühl, in der Sprache, im Wünschen und in der Handlung – abgelehnt werden, um die sittliche Prägung des Menschen nicht mit der formellen Gekünsteltheit zu vermischen.

Wenn eine Person die Aussage kontinuierlich verwendet, lässt sich daraus die Fähigkeit der Person ableiten und man kann erkennen, wie weit sie im Entwicklungs-

¹⁷⁴ In Bezug auf dieses Zitat erläutert Kim Young-Oak, dass eine Person ohne Vertrauen „unpredictable“ (unberechenbar) sei. (Kim Young-Oak, *Dohol Noner*, S. 195.)

¹⁷⁵ Diesen Bezug erläutert Konfuzius folgendermaßen: „Specious words confound virtue [德].“ (15:26) Die Tugend [德] bedeutet Konfuzius zufolge, dass das Subjekt sich die Perspektive des Sollens aneignet.

prozess der Charakterbildung voran geschritten ist. Die Kontinuität der Sprache, mittels der man das eigene Wort halten kann, kommt aus der eigenen immanenten Regulierung. Je größer das Ausmaß der immanenten Regulierung des inneren Zustandes ist, desto kontinuierlicher werden die Worte vom Menschen verwendet. Daher kann man anhand der verlässlichen und redlichen Verwendung der Aussage einer Person die Kontinuität der Sprache erahnen und über sie die Fähigkeit derselben einschätzen. Aber auch wenn eine Person ihre Sprache verlässlich und redlich verwendet, die Sprache also Kontinuität birgt, kann allein die Sprache anderen nicht Vertrauen einflößen, denn auf der Erscheinungsebene kann die Kontinuität nicht gesichert werden.

Die Wiederholbarkeit der Sprache ist die zweite Seite des Vertrauens, die sich direkt auf die Erscheinungsebene der Sprache bezieht, wo die Dynamik der Sprache geschieht. Die Dynamik der Sprache wird einerseits durch die Zurückhaltung in sprachlichen Äußerungen und andererseits durch die den gegebenen Situationen angemessene Ausdrucksweise der Sprache ermöglicht. Die Zurückhaltung in den sprachlichen Äußerungen taucht insofern im Subjekt auf, als es die Sprache nicht um ihrer Perfektion willen, sondern um ihrer Verwirklichung¹⁷⁶ willen verwendet. Die Zurückhaltung der Sprache entsteht nach der Erklärung des Konfuzius daraus, dass das Subjekt sich vor den eigenen Aussagen schämen kann.¹⁷⁷ Je bescheidener das Subjekt seine Aussagen verwendet, desto größere Verwirklichungsmöglichkeiten enthält seine Aussage. Aber das quantitative Minimum an Aussagen, das auf der Scham beruht,¹⁷⁸ ist bereits ein absichtlicher Vollzug des Menschen, weil er seine Aussage nicht nur im Gespräch, sondern auch in der Handlung erfüllen will. Dieser Drang des Menschen nach der Verwirklichung der Aussage ermöglicht unmittelbar die Dynamik der Sprache, durch die man seine Aussage kontinuierlich und wiederholt verwendet.

¹⁷⁶ Im Idealfall kann man seine Aussage durch die, dieser Aussage entsprechenden Handlung verwirklichen. Aber da nicht nur die Handlung, sondern auch die inneren Prozesse des Menschen vor der Handlung als die Verwirklichung der Aussage anzusehen sind, tritt die Verwirklichung einer Aussage auf verschiedenen Ebenen zu Tage, im Gefühl, ebenso wie in der Ausdrucksweise und auch in der Charakterbildung. Wenn man die Verwirklichung der Aussage von außen rechtfertigen möchte, benötigt man einen offenbaren Beweis, wie z.B. die der Aussage entsprechende Handlung. Aber vor dem Vollzug der Handlung nimmt der Mensch die Wirkung einer Aussage in sich wahr und verwirklicht schon eine gewisse Veränderung in sich selbst, d.i. die innere Verwirklichung der Aussage. Daher beschränkt sich die Verwirklichung der Aussage nicht auf die der Aussage entsprechenden Handlungen, sondern verweist schon auf die Ebene der Sprache.

¹⁷⁷ Im *Lunyu* äußert sich Konfuzius folgendermaßen dazu: „He who speaks without modesty will find it difficult to make his words gut.“ (14:21) An anderer Stelle sagt er auch: „The superior man is modest in his speech, but exceeds in his actions.“ (14:29)

¹⁷⁸ Vgl. Kapitel „Gesetz“, S. 60ff.

Wenn man seine Aussage vollständig erfüllen will, sollte man sich lieber bescheidener ausdrücken, weil kommende Umstände nicht genau vorherberechnet werden können. Aber die Zurückhaltung kommt nicht aus einem externen Maß, d.h. sie ist nicht irgendwelchen gesellschaftlichen Normen entnommen. Nicht selten ist eine bescheiden erscheinende Aussage eine Schmeichelei, die eine gut verpackte Lüge ist. Das Maß der Zurückhaltung ergibt sich aus dem individuellen Gefühl; jeder muss sich selbst fragen, inwieweit er sein Gefühl zur Einfühlung und Bewegung gebracht hat. Dagegen kann manch eine Aussage, die von einem einfachen Standpunkt her als übertrieben erscheinen mag, eine sein, die auf der Dynamik der Sprache beruht; sie drückt dann eine umfassende holistische Sicht aus. Aus einer solchen Perspektive gehen keine übertriebenen Aussagen hervor, weil man unter diesem Umstand bemüht ist, über die eigene Generation hinweg vorzuschauen und für die Zukunft die nachfolgende Generation positiv zu beeinflussen.¹⁷⁹

Die Dynamik der Sprache muss sich zudem an der Situation orientieren. Konfuzius verdeutlicht dies wieder am politischen Zustand eines Landes: „When good government prevails in a State, language may be lofty and bold, and actions the same. When bad government prevails, the actions may be lofty and bold, but the language may be with some reserve.“ (14:4) Die Handlung bleibt jedenfalls beständig, wenn die Handlung von li ausgeht, aber es wäre besser, die Ausdrucksweise der Sprache gemäß der politischen Situation anders zu verwenden – nicht nur zum Schutz des Lebens gegenüber politischen Gegnern, sondern auch für die Verwirklichung der Sprache. Der politische Kampfplatz unter einer schlechten Regierung ist kein Ort, wo alle möglichen Behauptungen offen aufgestellt werden können, sondern einer, wo eine Behauptung insofern anerkannt wird, als sie für die Mächtigen nützlich oder zumindest nicht schädlich ist. In dieser Situation soll man ohne inhaltliche Veränderung nur eine äußerliche Modulation der Laute vornehmen, damit man im Machtspiel nicht auffällig wird, obwohl die politischen Handlungen aufrichtig – aus li heraus – ausführt. Diese politische

¹⁷⁹ Ohne eine solche Übertreibung könnte etwas, was man für die Zukunft optimistisch erwartet, auch in der nächsten Generation nicht realisiert werden, weil die Übertreibung selbst ein Impuls der Veränderung ist. Als Übertreibung erscheint eine Handlung, Aussage oder dergleichen in den Augen anderer, die diese aufgrund ihrer Vorurteile nicht akzeptieren können. Aber diese Übertreibung ist tatsächlich eine Aussage, die die Kontinuität und Wiederholbarkeit der Sprache über einen langen Zeitraum realisieren hilft. Ein hartnäckiger Konfuzianer würde sagen, dass diese übertrieben erscheinende Aussage die Wiederholbarkeit der Sprache nicht ausreichend erfüllt. Ein aufgeschlossener Konfuzianer würde dem entgegen, dass diese Aussage das Vertrauen der nächsten Generationen – wenn schon nicht das der eigenen – gewinnen kann.

Strategie, sich aufrichtig aber nicht auffällig zu äußern, soll man nur unter einer schlechten Regierung anwenden, nicht zu jedem Zeitpunkt, damit man sich nicht im Alltag an das strategische Handeln gewöhnt, denn dieses behindert die immanente Regulierung des Menschen, weil eine nicht notwendige Strategie nur aus dem privaten Gewinninteresse entspringen kann.

Um die Fähigkeit, Vertrauen zu gewinnen, zu erlangen, muss der einzelne Mensch versuchen, die kontinuierliche und wiederholbare Sprache zu benutzen, was nur dann der Fall ist, wenn das Subjekt die eigene Kontinuität, die an die Dynamik des Gefühls anschließt, entwickelt und die Aufmerksamkeit auf die Erscheinungen der Sprache ausbildet. Nach der Aneignung der kontinuierlichen und wiederholbaren Sprache, kann man erwarten, das Vertrauen anderer zu gewinnen, was wiederum die Erwartungshaltung erlaubt, vollständig zur Verwirklichung mittels der Sprache zu kommen. Demzufolge ist die erste Fähigkeit, Vertrauen gewinnen zu können, als die allgemeine Bedingung der Freundschaft zu betrachten, weil man ohne Vertrauen keine Freundschaft schließen kann.

b) Die zweite Fähigkeit, die Fähigkeit zur einführenden und bewegenden Freundschaft
Aus der allgemeinen Bestimmung der Freundschaft, dem Vertrauen, bildet der Mensch die zweite Fähigkeit, die von ihm mehr als Vertrauen beansprucht. Eine solche Freundschaft, die nicht eine beliebige, sondern eine besondere Freundschaft ist, wird nicht nur in die Dynamik der Sprache hineingezogen, die sich auf der sprachlichen Ebene vollzieht, sondern sie ist auch von der Einfühlung und Bewegung durchdrungen. Damit stellt diese Freundschaft ohne Bruch eine fortsetzende Bewegung der Pietät und des Respekts dar und wird hier als „einführende und bewegende“ Freundschaft bezeichnet. Sie entspringt nicht nur dem Wünschen des Menschen, sondern prägt eine bestimmte Einstellung desselben, die im nächsten Kapitel als das Lernen-Mögen charakterisiert wird. Insofern die einführende und bewegende Freundschaft an diesem spezifischen Wünschen, am Lernen-Mögen, orientiert ist, handelt es sich bei ihr eben nicht um die allgemeine Bestimmung der Freundschaft, sondern um eine höherwertige Stufe derselben, die Konfuzius seinen Schülern empfiehlt.

Obwohl Konfuzius im *Lunyu* diese empfehlenswerte Freundschaft erwähnt, meint er damit wiederum nicht diese oder jene bestimmte Freundschaft, weil er sie nicht als ein reziprokes Verhältnis auf der horizontalen Ebene betrachtet, sondern nur die Fähigkeit des Menschen zur Freundschaftsbildung. In den Erwähnungen zur empfehlenswerten

Freundschaft kommt die Wechselseitigkeit der horizontalen Beziehungen zwar zur Geltung, aber es geht ihm dabei dennoch hauptsächlich um eine verbesserte Qualifikation des Menschen selbst, der damit zum politischen Mensch wird. Nur im Fall der Politik zeigt Konfuzius eine Aufmerksamkeit für die Fähigkeit der anderen und betont die Relevanz zu ermitteln, ob auch sie einführende und bewegende Menschen sind.¹⁸⁰ Wenn man ein Staatsmann ist, ist es notwendig zu wissen, mit wem man Freundschaft schließen kann, weil ohne besondere Auswahl der Freunde die politischen Ideale nicht umgesetzt werden können und man im schlimmsten Fall in Lebensgefahr gerät. Demnach ist die empfehlenswerte Freundschaft nicht die alltägliche, sondern meint eher die Parteiliederschaft, aufgrund derer gemeinsame politische Ideal vertreten werden. Die Notwendigkeit zur Auswahl der Freunde beschränkt sich aufgrund rein praktischer Erwägungen auf den politischen Bereich, ansonsten gilt, dass eine Auswahl im Alltag für Konfuzius nicht von Belang ist. Wenn man die Aussagen des Konfuzius über die empfehlenswerte Freundschaft so interpretiert, dass nur ein einführender und bewegender Mensch als Freund in Frage kommt, kann das zu einem großen Missverständnis führen, weil es bei der konfuzianischen Freundschaft, obwohl sie auf einer wechselseitigen Beziehung aufbaut, nicht um die Beurteilung der Fähigkeit anderer geht, sondern nur um die Förderung und Verbesserung der Fähigkeit des Menschen, Vertrauen zu gewinnen.

Was die zusätzliche Fähigkeit zur einführenden und bewegenden Freundschaft, die gleichzeitig ein politisches Bewusstsein ist, ausmacht, soll nun Schritt für Schritt erklärt werden. Wiederum ist bei der Dynamik der Sprache anzusetzen, hinzu kommen die Dynamik des Wünschens und die Dynamik der Handlung. Die zusätzliche Fähigkeit zur einführenden und bewegenden Freundschaft basiert auf der Dynamik der Sprache, sofern diese Fähigkeit vom Vertrauen ausgehend mehr als Vertrauen bedeutet. Obwohl das Vertrauen die Fähigkeit des Menschen zur allgemeinen Freundschaft ist, kann es überschritten werden, wenn man das Vertrauen als Dynamik der Sprache begreift, weil ihre Kontinuität die Einschätzbarkeit einer Person und ihre Wiederholbarkeit die zurückhaltende und situationsgerechte Verwendung der Sprache bedeutet. Um die allgemeine Bestimmung der Freundschaft in die einführende und bewegende Freundschaft übergehen zu lassen, muss man mittels der Dynamik der Sprache nicht nur eine Person einschätzen lernen, sondern auch um sie wissen: „[...] Without knowing the force of word [不知言], it is impossible to know men [知人]“ (20:3). Die Kontinuität der Sprache,

¹⁸⁰ Vgl. (1:6) und (1:8).

auch wenn sie die Möglichkeit gibt, eine Person einzuschätzen,¹⁸¹ ist nicht hinreichend, um zum Wissen über die Person zu gelangen, weil nicht alle Einschätzungen als Wissen gelten können. Es bedarf der Dynamik des Wünschens als Lernen-Mögen, um zum Wissen zu gelangen.

Zu den sich zerstörenden und sich konstituierenden Bewegungen des Mögens und Nicht-Mögens kommt es erst durch das Lernen-Mögen [好: das Mögen; 學: das Lernen], das Konfuzius zufolge das Mögen/Nicht-Mögen in Bewegung versetzt. Das Mögen/Nicht-Mögen des Subjekts wird durch das Lernen-Mögen umgestaltet, nicht um irgendeines externen Zieles willen, sondern der immanenten Dynamik willen.¹⁸² Die durch das Lernen-Mögen hervorgebrachte Dynamik wird im Folgenden als die Dynamik des Wünschens beschrieben, die einen weitergehenden Schritt der Dynamik der Sprache darstellt. Die Funktion der Kontinuität und Wiederholbarkeit der Sprache, d.i. die Dynamik der Sprache, besteht darin, die komplex verflochtenen verschiedenen Meinungen des Menschen als eigene Persönlichkeit zu identifizieren und festzuhalten, aber sie wird nur dann zur Dynamik des Wünschens, wenn man die horizontale Dynamik der Selbstorientierung erreicht. Der erste Teil des Lernen-Mögens wird zeigen, wie man seine Selbstorientierung im Vollzug des Lernen-Mögens dynamisiert. Im zweiten Teil wird die Besonderheit dieser Dynamik herausgearbeitet, die sich als Dynamik des Wünschens von allen anderen Formen der horizontalen Dynamik unterscheidet.

1.3.2.3. Lernen-Mögen

Von der Geburt bis zum Tod begleitet das Lernen unser Leben, erst lernt man, um überhaupt überleben zu können, dann, um gut und besser zu leben. Während die *Lernfähigkeit* beim Menschen bereits angelegt ist, wird der *Prozess* des Lernens durch das Bewusstsein des Mangels in Gang gesetzt, den man durch den Lernprozess aufzufüllen sucht. Ein solches Lernen ist weder eine künstliche Beherrschung der Dinge noch eine bloße Nachahmung von etwas, sondern ein ununterbrochener lebenslanger Entwick-

¹⁸¹ “The Master said, ‘I do not know how a man without truthfulness (信: das Vertrauen: hier, die Überprüfbarkeit der Sprache) is to get on (其可: die Möglichkeit von etwas: hier, die Möglichkeit der Personen). How can a large carriage be made to go without the crossbar for yoking the oxen to, or a small carriage without the arrangement for yoking the horses?’” (2:22)

¹⁸² Ganz ähnliche fasst Henrich „bewusstes Leben“ auf, wenn er es als „eine *Bewegung*, eine Verlaufsform des Lebensganges [...], in der wir uns finden und die wir zu verstehen suchen“ bestimmt. Verglichen mit dieser breiten Palette des bewussten Lebens geht es für Konfuzius eher darum, wie das Subjekt Schritt für Schritt in der Familie, der Freundschaft und in der Gesellschaft sich seiner bewusst wird. (Dieter Henrich, *Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999, S. 12)

lungsprozess. Diese am Lernen orientierte Einstellung wird im Folgenden als das Lernen-Mögen bezeichnet. Dies ist durchaus wörtlich zu nehmen, als ein konkretes Mögen, ein Gefallen und eine Freude am Lernen. Diese Haltung ist im Menschen insofern ausgeprägt, als er seinen Willen langfristig auf das Lernen ausrichtet.

Das Mögen [好] im Chinesischen bedeutet sowohl ein konkretes Mögen als Ausdruck einer bestimmten bleibenden Zuneigung, als auch ein Streben, eine Bestrebung. So impliziert auch das Lernen-Mögen [好: das Mögen; 學: das Lernen]¹⁸³, dass man Gefallen am Lernen findet und man danach strebt, zu lernen. Das Lernen-Mögen entzündet sich zu einem bestimmten Zeitpunkt des Lebens, wenn man aus eigenem Antrieb heraus beginnt, nach dem Lernen zu streben, und entwickelt sich zu einer Haltung, die den gesamten Bildungsprozess begleitet und die die Einstellungen allmählich formt. Über den Impuls des Lernen-Mögens schreibt Konfuzius aus eigener Erfahrung, er habe sich im Alter von 15 für das Lernen entschieden: „At fifteen, I have my mind bent on learning [志于學].“ (2:4)¹⁸⁴ Ausgehend von diesem Moment vollzieht sich sein lebenslanger Bildungsprozess. Neben seiner Verwendung als Substantiv, wird das Zeichen für Lernen [學] auch als Verb¹⁸⁵ oder als Kompositum zusammen mit Mögen verwendet.¹⁸⁶ In dieser Verwendungsweise zeigt sich, dass das Streben zu lernen nicht nur als einmaliger Entschluss, der den Bildungsprozess in Gang setzt, verstanden werden kann, sondern auch als *kontinuierliche und wiederholbare* Entscheidung, durch die im Laufe des weiteren Bildungsprozesses eine Lebenseinstellung, nämlich die Freude am Lernen, geprägt wird. Das Lernen-Mögen wird zunächst von dem Streben zu lernen als dem Impuls gebenden Moment begleitet und bildet sich sodann sukzessiv zu einer Lebens-

¹⁸³ Zwei Wörter, das Lernen und das Mögen, werden hier zu einem Kompositum zusammengeschlossen, weil das Lernen-Mögen prinzipiell als eine bestimmte Einstellung des Wünschens anzusehen ist. Die Analyse des Lernen-Mögens unterteilt sich im *Lunyü* in das Streben zu lernen, das eine absichtliche Anstrengung darstellt, und in die Freude am Lernen, die eine beständige Haltung ist.

¹⁸⁴ Es scheint so zu sein, dass das Lernen-Mögen im Gesamtkontext des konfuzianischen Bildungsprogramms, das auf die immanente Regulierung des Gefühls insgesamt ausgerichtet ist, eine zentrale Funktion erfüllt, die darin besteht, dass das Lernen-Mögen den Impuls zu dieser Regulierung gibt. Ob Konfuzius selbst dem Lernen-Mögen diese systematische Funktion zugeschrieben hat, muss jedoch offen bleiben. Da er seine Lehre nicht in systematischer Form abfasste, ist seine Rede vom Lernen-Mögen eher empirisch; er schildert das Lernen-Mögen ausgehend von seinen Beobachtungen und Erfahrungen.

¹⁸⁵ Vgl. folgendes Gespräch: „The Master said, ‘I have been the whole day without eating, and the whole night without sleeping: occupied with thinking. It was of no use. The better plan is to learn [學].’“ (15:30)

¹⁸⁶ Vgl. die Verwendung des „Lernen-Mögens“ als Kompositum in den folgenden Gesprächen: „The Master said, ‘In a hamlet of ten families, there may be found one honorable and sincere as I am, but not so fond of learning [好學: meiner Übersetzung nach „das Lernen-Mögen“].’“ (5:27); „The Duke Ai asked which of the disciples loved to learn [好學: das Lernen-Mögen]. Confucius replied to him, ‘There was Yen Hûi; He loved to learn [好學]. He did not transfer his anger; he did not repeat a fault. Unfortunately, his appointed time was short and he died; and now there is not such another. I have not yet heard of any one who loves to learn [好學] as he did.’“ (6:2)

haltung aus, die fröhlich der Andersheit des Menschen Aufmerksamkeit schenkt. Das Lernen-Mögen ist die Lebenshaltung des Konfuzius selbst – „Why did you [Tsze-lû] not say to him [The Duke of Sheh], He [Konfuzius] is simply a man, who in his eager pursuit of knowledge forgets his food, who in the joy of its attainment forgets his sorrows, and who does not perceive that old age is coming on?“ (7:18) – und zugleich eine seiner Eigenschaften – „In a hamlet of ten families, there may be found one honourable and sincere as I am, but not so fond of learning [好學: Lernen-Mögen]“ (5:27).

Das Leben des Konfuzius selbst ist ein anschauliches Beispiel dafür, wie sich ein Leben ausgehend vom Entschluss zum Lernen bis zur Prägung der am Lernen-Mögen orientierten Einstellung gestaltet. Diese Lebenseinstellung bringt im Laufe des Lebens letztlich die immanente Regulierung des Gefühls hervor. Das Lernen-Mögen ist der Impuls dafür und verweist auf die Richtung dieses Ziels.

The Master said, „At fifteen, I had my mind bent on learning. At thirty, I stood firm. At forty, I had no doubts. At fifty, I knew the decrees of Heaven. At sixty, my ear was an obedient organ for the reception of truth. At seventy, I could follow what my heart desired, without transgressing what was right.“ (2:4)

Das Lernen im Sinne des Konfuzius setzt zwar den Wunsch des Menschen voraus, sich zu entwickeln und weiterhin zu verändern, aber diese Form des Lernens unterscheidet sich radikal von einem Lernen, in dem es nur um den eigenen Nutzen geht.¹⁸⁷ Folgende Episode, in der es um Konfuzius' Reaktion auf den schlafenden Schüler geht, wird zwei Merkmale des Lernens verdeutlichen; einerseits die Abstandnahme vom nutzorientierten Denken, das zwangsläufig mit eigenen Privatinteressen verbunden ist, und andererseits eine durch Lernen vollzogene Veränderung des Selbst.

Tsâi Yü being asleep during the daytime, the Master said, „Rotten wood cannot be carved; a wall of dirty earth will not receive the trowel. This Yü! – what is the use of my reproving him?“ The Master said, „At first, my way with men was to hear their words, and give them credit for their conduct. Now my way is to hear their words, and look at their conduct. It is from Yü that I have learned to make this change.“ (5:9)¹⁸⁸

¹⁸⁷ Vgl. „The Master said, ‘A scholar, whose mind is set on truth [tao: 道], and who is ashamed of bad clothes and bad food, is not fit to be discoursed with.’“ (4:9)

¹⁸⁸ Hintergrund dieses Gesprächs können verschiedene Szenarien sein: es könnte sein, dass Tsâi Yü im Unterricht eingeschlafen ist, wie Jung Yag-Yong vermutet, oder dass er trotz der Tageszeit, insbesondere der Unterrichtszeit, noch im Bett liegt, wie Ogyû Sorai (1666-1728) skizziert. Kim Young-Oak vermutet, dass Konfuzius diese besondere Situation dazu nutzt, Tsâi Yü zu kritisieren (vgl. Kim Young-Oak, *Dohol Noner*, Bd. 3, S. 180ff). Ich stütze mich auf die Vermutung Kim Young-Oaks. Die strenge Kritik an Tsâi Yü, der als der klügste Schüler des Konfuzius gilt, ist ungewöhnlich, zumal Konfuzius sonst mit den Fehlern der Menschen relativ nachsichtig umgeht, und an keiner Stelle im *Lunyu* jemand anderen so streng tadelt, dass er einer Person ihre Lernfähigkeit abspricht. Die harte Kritik an Tsâi Yü könnte aber auch der Haltung des Schülers gelten, weil dieser sich von der konfuzianischen Bildung die Steigerung seiner Intelligenz verspricht, aber sich nicht um die Erwachung des gesamten Gemüts oder die Aufgeschlossenheit des Selbst bemüht.

Dem Verhalten von Tsâi Yü, der beim Lernen einschläft, steht Konfuzius ablehnend gegenüber, aber nicht weil es Tsâi Yü an Intelligenz mangelt, sondern wegen seines Mangels am Lernen-Mögen. Tsâi Yü, der als klügster Schüler von Konfuzius bezeichnet wurde,¹⁸⁹ lernt nur um seines eigenen Nutzens willen. Die Orientierung am eigenen Nutzen lehnt Konfuzius aber ab, nicht nur weil daraus üble Folgen für die Gesellschaft entstehen könnten, sondern weil sie die Entwicklungsprozesse des Menschen unmöglich macht, wie es Konfuzius mit der Metapher verdeutlichen will: „Rotten wood cannot be carved; a wall of dirty earth will not receive the trowel“. Weiterhin erläutert Konfuzius paradoxerweise, dass er selbst von seinem zwar sprachlich geschickten, aber zum Lernen unfähigen Schüler gelernt hat, die Gewandtheit der Sprache in Bezug auf die Handlung zu betrachten. Beim Lernen durch das Lernen-Mögen geht es nicht darum, was man durch das Lernen gewinnen kann, sondern um die Möglichkeit der eigenen Veränderung überhaupt; ohne Veränderung des Selbst kann man nicht sagen, dass die Person etwas gelernt hätte. Daher ermöglicht das Lernen durch das Lernen-Mögen sowohl die eigene sittliche Entwicklung des als auch die Selbstgestaltung. Was genau aber spielt sich im Menschen ab, wenn das er sich am Lernen-Mögen orientiert und kontinuierlich an sich arbeitet? Das Lernen-Mögen kann nur durch Zerstörung der narzisstischen Orientierung am eigenen Nutzen erfolgen.

Ab- und Aufbau der Selbstorientiertheit

Das Streben, zu lernen, beseitigt vorerst das auf den Privatgewinn zielende Wünschen; bezeichnet wird dieser Prozess hier als Abbau der Selbstorientiertheit. Dadurch entwickelt sich das Streben, zu lernen, allmählich zum Lernen-Mögen, durch das das Wünschen des Subjekts sowohl von sich selbst ausgeht, als auch nach außen ausgerichtet wird. Das Lernen-Mögen ist nur dann möglich, wenn man ohne Zerstörung der Ego-zentrität, die dem Menschen aufgrund seiner anthropologischen Bestimmung zukommt, die narzisstische Selbstorientiertheit¹⁹⁰ überwindet. Dadurch wird der Mensch

¹⁸⁹ Tsâi Yü – der Beiname von Tsâi Wo – wird von Konfuzius zu den sprachbegabten Schülern gezählt. Vgl. „Distinguished for their virtuous principles and practice, there were Yen Yüan, Min Tsze-ch'ien, Zan Po-niû, and Chung-kung; **for their ability in speech, Tsâi Wo** and Tsze-kung; for their administrative talents, Zan Yü and Chî Lû; for their literary acquirements, Tsze-yü and Tsze-hsiâ.“ (11:02; Herv. v. Verf.)

¹⁹⁰ Vgl. „The Master said, ‘The prosecution of **learning** may be compared to what may happen in raising a mound. If there want but one basket of earth to complete the work, and I stop, the stopping is **my own work**. It may be compared to throwing down the earth on the level ground. Though but one basketful is thrown at a time, the advancing with it is **my own going forward**.’“ (9:18; Herv. v. Verf.)

in die Spannung zwischen Egozentrität und willentlicher Orientierung an seiner Außenseite versetzt, d.i. in die Dynamik des Wüschens.

Durch das Lernen-Mögen nimmt man Abstand von sich selbst. Mit anderen Worten: das Streben, zu lernen, setzt die Bereitschaft voraus, der narzisstischen Selbstorientiertheit entgegenzuarbeiten. Durch ein kontinuierliches Streben, zu lernen, gelingt es, die Befangenheit in der eigenen Gewissheit zu beseitigen, weil das Lernen nur dann möglich ist, wenn man sich nach außen hin öffnet. Zwar kann das Lernen auch aus Neugier erfolgen, aber ein kontinuierliches Lernen ist dann nicht möglich, weil Neugierde allein das Lernen nur für eine Weile entstehen lassen kann, aber keine Kontinuität garantiert. Die Neugier bewirkt nicht den Abbau des Beharrens des Menschen auf sich selbst, sondern dient geradezu seiner Konsolidierung; die Neugier bringt den Menschen der Selbstbeharrung kontinuierlich näher, weil diese Neugier nach ihrer Erfüllung die Kraft zum Lernen verliert. Wenn jemand aus Neugier nach Wissen strebt, das Wissen ernst nimmt, um des Wissens willen fleißig lernt, wird er immer mehr Wissen anhäufen, aber es wird ihm nicht gelingen, die Außenseite des Selbst so zu mögen wie es sich selbst mag, weil dieses Wissen an die Grenze zwischen dem Selbst und seiner Außenseite gebunden ist. Wenn man nach Wissen strebt, ohne diese harte Grenze aufzugeben, wird man einen Stolz auf sein Wissen entwickeln, der daher kommt, dass das eigene Wissen von anderen hoch angesehen wird. Die entgegengebrachte Anerkennung ist zwar nützlich, wird aber dann problematisch, wenn man sie nur einseitig als eine verdiente Belohnung für die eigene Klugheit auffasst. Diese Fehldeutung entsteht dadurch, dass der narzisstisch befangene Mensch nicht bemerkt, dass er das, was es erreicht hat, auch seinen Mitmenschen, die ihm in der Welt am nächsten stehen, verdankt. Daher kommt ein *kontinuierliches* Lernen nicht aus Neugier, sondern aus dem Lernen-Mögen, das sowohl die narzisstische Selbstorientiertheit wahrnimmt als auch sie in gewissem Maße überwindet. Warum aber sollte man bewusst auf seine narzisstische Selbstorientiertheit verzichten, wenn man doch seinem Wesen nach auf sich selbst bezogen ist? Soll man nicht lieber doch in seinem eigenen Raum, in dem man glücklich sein kann, verbleiben? Warum ist die Öffnung nach außen so wichtig für den Menschen?

Erst wenn man seine narzisstische Selbstorientiertheit wahrnimmt, wird einem seine eigene Verbindung zur Welt bewusst. Dieses Bewusstsein alleine genügt jedoch noch nicht, um eine Selbstveränderung hervorzurufen. Sie kann nur durch das Lernen-Mögen erreicht werden, das ein kontinuierliches und wiederholbares Lernen ermöglicht. Da die Egozentrität des Menschen anthropologisch bedingt ist, kann man dabei nicht

gänzlich auf seinen Standpunkt verzichten, sondern gelangt zur Bereitschaft, seine narzisstische Selbstorientiertheit aufzugeben. Da der Abbau der narzisstischen Selbstorientiertheit für die Öffnung nach *außen* unverzichtbar ist, muss der Impuls, seiner Selbstorientiertheit entgegenzuarbeiten, dem *Inneren* des Menschen entspringen. Durch das Lernen-Mögen wird die Selbstorientiertheit konstruktiv überwunden, ohne die Egozentrizität zu zerstören. Unter Heranziehung zwei unterschiedlicher Positionen, der von Tugendhat und der von Kim Young-Oak, die die Egozentrizität des Menschen gemäß ihres jeweiligen anthropologischen Konzepts nach unterschiedlich auffassen, wird im folgenden erörtert werden, wie Tugendhat und Konfuzius die konstruktive Überwindung der narzisstischen Selbstorientiertheit erreichen: während Tugendhat von dem „Zurücktreten“ von der eigenen Egozentrizität¹⁹¹ spricht, kommt diese Funktion dem „Lernen-Mögen“ bei Konfuzius zu.

Warum der Mensch von Natur aus egozentrisch ist, versuchen Tugendhats Begriff der „propositionalen Sprache“ und das Konzept des „Mom“-Gefühls von Kim Young-Oak auf je unterschiedliche Art und Weise zu erklären. Während Kim Young-Oak mittels des „Mom“-Gefühls Menschen von Tieren unterscheidet, sieht Tugendhat das Spezifikum des Menschen in der Fähigkeit zur propositionalen Sprache. Ohne sich zu dem, was das Wesen des Menschen sein soll, zu äußern, stellt Tugendhat empirische Untersuchungen an, wobei ihn „diejenigen Eigenschaften von Menschen interessieren, die sie deswegen haben, weil sie eine propositionale Sprache sprechen und «ich» sagen können“¹⁹². Die propositionale Sprache ist seiner Meinung nach auch die Grundlage der Egozentrizität, auf der sich ein „«ich»-Sager“ seine eigenen Wünsche herausbildet,¹⁹³ denn mit ihr ist vorausgesetzt, dass der Mensch in der Lage ist, „auf sich selbst Bezug zu nehmen“¹⁹⁴. Dieser Selbstbezug lässt sich mittels der drei verschiedenen Prädikatsklassen unterscheiden. Zu ihnen gehören erstens die „Wahrnehmungsprädikate“¹⁹⁵, zweitens Prädikate, „die einem Gegenstand auf Grund kausaler oder konventioneller Relationen zukommen“¹⁹⁶ und drittens, innere Prädikate, die der Person selbst *unmittelbar* vorkommen. Diese inneren Prädikate, die nicht aus der „«dies»-Perspektive“, sondern aus der „«ich»-Perspektive“ auf das eigene Selbst bezogen sind, hängen mit dem

¹⁹¹ Ernst Tugendhat, *Egozentrizität und Mystik, eine anthropologische Studie*, S. 40.

¹⁹² Ebd., S. 8.

¹⁹³ Ebd., S. 33.

¹⁹⁴ Ebd., S. 23.

¹⁹⁵ Ebd., S. 24.

¹⁹⁶ Ebd.

Wort „ich“ zusammen. Zunächst wird das Ich, das „etwas in mir“¹⁹⁷ bedeutet, vom Bezug des Wortes abgesetzt, nur der Sprecher selbst hängt noch mit dem Wort „ich“ zusammen, ist mit ihm aber nicht zu identifizieren, denn „das Wort «ich» [referiert lediglich] auf den Sprecher“¹⁹⁸, weil die Unmittelbarkeit zwischen dem Sprecher und dem Bezug des Wortes „ich“ den Identifizierungsprozess unmöglich macht. Mit dem Wort „ich“ werden nicht nur der Sprecher, sondern auch Zusammenhänge zwischen dem Selbst und allen anderen referiert.¹⁹⁹ Solange der Selbstbezug grundsätzlich mit dem „Unterschied zu allem anderen“ behaftet ist, nimmt der „«ich»-Sager“ auch Zusammenhänge mit anderen „«ich»-Sagern“ wahr.²⁰⁰ Inmitten der Zusammenhänge mit den anderen „«ich»-Sagern“ erkennt der „«ich»-Sager“ wiederum sein eigenes Teiluniversum, in dem er sich mit seinen eigenen Gefühlen, Wünschen, Meinungen usw. beschäftigt. Das folgende Zitat beschreibt den Schritt von einem „«ich»-Sager“ zur „Ego-Zentrität“:

„Für einen «ich»-Sager wandelt sich die rudimentäre Selbstzentrierung, die wohl zum Bewusstsein überhaupt gehört, zu einer Ego-Zentrität um: man hat nun nicht nur Gefühle, Wünsche usw., sondern man weiß sie als seine eigenen Wünsche.“²⁰¹

Mit dieser Form der Egozentrität bleibt der „«ich»-Sager“ nicht nur der Erfüllung seiner eigenen Wünsche verpflichtet, sondern richtet sich sowohl auf das eigene als auch auf das Wohl der anderen, weil die Struktur der Egozentrität ihm bewusst macht, dass der Selbstbezug auf das Sorgen um sich selbst nicht ihm allein, sondern auch den anderen dieselbe Funktion zuschreibt.²⁰² Trotz der Anerkennung des Wohls der anderen ist es für den „«ich»-Sager“ als einem prinzipiell auf sich ausgerichteten Wesen schwierig, zugunsten des Wohls der anderen etwas tun. Um zwischen dem eigenen Wohl und dem Wohl der anderen eine Brücke zu schlagen, muss der „«ich»-Sager“ des engen Kreises seines Sorgens bewusst werden.²⁰³ Über dieses Bewusstsein kommt der „«ich»-

¹⁹⁷ Ebd., S. 27.

¹⁹⁸ Ebd., S. 27.

¹⁹⁹ Vgl. „[...] alle Prädikate, die ich mir zuspreche, spreche ich mir als einer Person zu, die sich von allen anderen Gegenständen und insbesondere also auch von allen anderen Personen unterscheidet: mit dem Wort «ich» für sich alleine ist nicht gesagt, welcher einzelner ich bin, da es nicht eine identifizierende Funktion hat, aber es ist darin impliziert, dass ich ein einzelner, von allen anderen innerhalb eines objektiven Universums Unterschiedener bin, und d.h., dass alles, was ich von mir aussage – insbesondere auch alles, was ich in der «ich»-Perspektive von mir aussage – mir als einem einzelnen im Unterschied zu allem anderen zukommt.“ (Ebd., S. 28)

²⁰⁰ Vgl. „Da keiner für sich alleine «ich» sagen kann [...], sind für mich, sobald ich zu mir «ich» sagen kann, eine Vielzahl von anderen «ich»-Sagern Wirklichkeit.“ (Ebd., S. 29.)

²⁰¹ Ebd., S. 32f.

²⁰² Vgl. „Auch bei demjenigen, dem es nicht nur um sein eigenes Wohl geht, bleibt die Struktur der Egozentrität erhalten, weil er das Wohl von anderen zu *seinem* Zweck macht.“ (Ebd., S. 39)

²⁰³ Vgl. „Es handelt sich jetzt nicht mehr darum, den Kreis der eigenen Sorge auszudehnen, sondern sich dessen bewusst zu werden, wie gering dieser Kreis ist, egal wie ausgedehnt er ist.“ (Ebd., S. 40)

Sager“ dazu, sich über seine Egozentrität hinausbewegend nicht mehr wichtig zu nehmen²⁰⁴, d.h. er tritt von seiner Egozentrität zurück.²⁰⁵ Durch dieses „Zurücktreten“ richtet sich der „«ich»-Sager“ trotz des Konstituierens seiner eigenen Wünsche nicht mehr auf sich selbst, sondern auf andere aus.

Kim Young-Oak dagegen sieht das Spezifikum des Menschen im „Mom“-Gefühl. Pauschal gesagt: Die Egozentrität, die Tugendhat mittels der Fähigkeit zur propositionalen Sprache beschreibt, ist Kim Young-Oak zufolge an das „Mom“-Gefühl gebunden, das mit der menschengespezifischen Körperhaftigkeit verbunden ist. Das „Mom“-Gefühl eines Menschen ist von dem Gefühl eines Hundes zwar dadurch unterschieden, dass beide Spezies andere Körper haben, aber eine gefühlsmäßige, gegenseitige Beeinflussung ist dennoch möglich – wir können beispielsweise Mitleid mit Tieren empfinden –, weil beide Körpergemeinschaften haben. Verglichen mit anderen Spezies scheint das Spezifische des Menschen nicht nur in seiner Körperhaftigkeit zu liegen, sondern in der Möglichkeit zur willentlichen Regulierung des Gefühls. Da ein Mensch sein „Mom“-Gefühl unterschiedlich regulieren kann, existiert der qualitative Gefühlsunterschied nicht nur zwischen Menschen und Tieren, sondern auch zwischen Menschen. Das Gefühl des Menschen wird absichtlich zur Regulierung hingeführt, nicht nur weil ein Mensch eine Vorstellung davon hat, dass das ewige Hin und Her für ihn nicht sinnvoll ist, sondern auch weil der Körper eines Menschen diese Schwankung des Gefühls nicht ertragen kann. Die absichtliche Regulierung, wenn dieser Absicht das Gefühl nicht entgegenarbeiten will, muss die immanente Regulierung des Gefühls sein, weil diese immanente Regulierung kein absichtliches Ergreifen des Gefühls ist, sondern ein absichtliches Hervorbringen des bestimmten Gefühls, das auf der Dynamik des Gefühls beruht. Diese immanente Regulierung resultiert aus Spannungen zwischen dem egozentrischen „Mom“-Gefühl und der willentlichen Orientierung an der Außenseite des Menschen, die mittels der Dynamik des Wünschens, d.h. der Kontinuität und Wiederholbarkeit des Wünschens, im folgenden noch erklärt werden soll. Der Grund, weshalb der Mensch überhaupt danach streben soll, sein Inneres nach außen zu bringen, besteht darin, dass er keine unveränderliche Substanz, kein Ding, keine Entität in der Welt ist, son-

²⁰⁴ Vgl. „Das Ausmaß, in dem man denjenigen Selbstbezug, der in aller Egozentrität enthalten ist, auslebt, kann stärker oder schwächer sein, und auch das hängt von der eigenen Freiheit ab, man kann sich zu seiner Egozentrität verhalten und das eigene Schwichtignehmen weniger wichtig nehmen.“ (Ebd.)

²⁰⁵ Vgl. das Zurücktretenkönnen des Menschen wird von Tugendhat in drei Schritte unterteilt: 1.) „das Zurücktreten von den unmittelbaren Gefühlen mit Rücksicht auf Zwecke und die eigene Zukunft“, 2.) das „Zurücktreten vom eigenen Wohl“ und 3.) „tritt der «ich»-Sager von der eigenen Egozentrität zurück, im Bewusstsein der Geringfügigkeit von sich und seinen Sorgen innerhalb des Universums“ (ebd.).

dern eine nicht feste Identität inmitten der Bewegungen. Diese Auffassung des Menschen lässt sich am ehesten mit dem in Verbindung bringen, was im Konfuzianismus als vorübergehende, aber personifizierbare Ansammlung inmitten der Zerstreuungen und Ansammlungen von „Ki“ bezeichnet wird. Da der Mensch weder selbstgenügsam ist noch aus sich selbst heraus entsteht, sondern aus den Wechselbeziehungen zwischen ihm und der Außenwelt sich immer wieder neu konstituiert, ist dieses Streben des Menschen nach seiner Außenseite notwendig, damit er sich selbst überhaupt erst begreifen kann. Diese Spannungen – zwischen dem egozentrischen „Mom“-Gefühl und der absichtlichen Orientierung an der Außenseite des Menschen – können im Rahmen des Lernen-Mögens bei Konfuzius erklärt werden, weil es aus dem subjektiven Entschluss und dem Streben zu lernen heraus eine Öffnung nach außen ermöglicht.

Daraus, dass das Spezifikum des Menschen in der propositionalen Sprache oder im „Mom“-Gefühl gesehen wird, ergeben sich unterschiedliche Erklärungen für die Egozentrität des Menschen, die sich nicht auf diese und jene, sondern auf die anthropologisch bedingte Selbstorientiertheit beziehen. Die Egozentrität im Verständnis von Tugendhat weist darauf hin, dass der „«ich»-Sager“ seine eigenen Wünsche konstituiert. Demgegenüber kommt die Egozentrität für Kim Young-Oak aus Mom, d.h. aus der Körperhaftigkeit des Menschen. Tugendhat und Konfuzius schlagen daher unterschiedliche Erklärungen zur Überwindung der Egozentrität vor: Für Tugendhat geschieht diese Überwindung im „Zurücktreten“ von der eigenen Egozentrität, während sie für Konfuzius mittels des Lernen-Mögens vollzogen wird. Das „Zurücktreten“ von der eigenen Egozentrität ist eine bewusste Absetzung von den eigenen Wünschen, während das Lernen-Mögen eine sich im Lernprozess ergebende Gestalt eines bestimmten Wunsches ist.

Das Lernen-Mögen führt die Überwindung der narzisstischen Selbstorientiertheit nicht durch ein bewusstes Überlegen aus – so entwickelt sich die Egozentrität bei Tugendhat bis zum „Zurücktreten“ von ihr –, sondern im Lernprozess selbst mittels der Selbstgestaltung auf den verschiedenen Stufen. Wenn ein Schüler, unabhängig davon, ob er im privaten Bereich die Dynamik des Gefühls und mit seinen Freunden die Dynamik der Sprache eingeübt hat, gerade anfängt, zu lernen, könnte er sich danach fragen, warum das Lernen für sein *Leben* notwendig ist. Würde man das Lernen nur als ein bloßes Mittel zur Gewinnung irgendeines Wissens ansehen, würde die Antwort folgendermaßen lauten: „Man sollte lernen und Wissen erwerben, um überhaupt leben zu können und erfolgreich zu sein“. Diese Antwort setzt voraus, dass das Lernen aufhört, wenn es

seinen Zweck erfüllt hat. Aber wenn das Lernen nicht als Mittel, sondern als am Lernprozess orientierte Haltung betrachtet wird, die einen lebenslang begleitet, ist das Lernen nicht mehr etwas, was aufhören kann. Wenn man sich das Lernen als eine Lebenshaltung vorstellen würde, würde man auf die gleiche Frage etwa so antworten: „Weil nur das kontinuierliche und wiederholbare Lernen dich dazu führt, die Vollkommenheit²⁰⁶ in deinem Leben zu erlangen, sollst du danach streben zu lernen.“ Dieses Verständnis von Lernen rückt nicht mehr das Wissen in den Mittelpunkt, sondern zeigt, dass es nur um die Verwirklichung des Lernens im Leben geht.²⁰⁷ Wenn ein Schüler von vornherein durch diese Lerneinstellung erzogen ist, verlangt der Lernprozess selbst von ihm die Überwindung narzisstischer Selbstorientiertheit, weil das Lernen ohne das nach außen geöffnete Dasein nach der Erfüllung seines Zieles aufhört. Diese Überwindung findet in den Spannungen zwischen der Egozentrizität und der selbstregulierten Orientierung an der Außenseite Menschen statt. Die egozentrische aber nach außen ausgerichtete Lerneinstellung ist als Dynamik des Wünschens zu charakterisieren, die eine weitere Entwicklung der Dynamik des Gefühls und der Sprache ist. Bei der Dynamik des Wünschens orientiert man, trotz seiner anthropologisch bedingten Egozentrizität, sein Wünschen an seiner eigenen Außenseite, wodurch man in der Spannung zwischen der eigenen Egozentrizität und der eigenen willentlichen Orientierung an seiner Außenseite bleibt. Je höher diese Spannung wird, desto regulierter wird die Dynamik des Wünschens. Durch die Dynamik des Wünschens wird man dazu gebracht, sein Wünschen *kontinuierlich und wiederholt* zu dynamisieren.

Die Dynamik des Wünschens

Das Lernen-Mögen, das die Ausbildungsprozesse des Menschen vom ursprünglichen Impuls bis zur Lebenseinstellung hin ermöglicht, bezeichne ich als Dynamik des Wünschens des Menschen, die als Kontinuität und Wiederholbarkeit des Wünschens aufzu-

²⁰⁶ Die Vollkommenheit ist in der ostasiatischen Philosophie allgemein nicht als das Idealbild des Menschen zu verstehen, sondern als eine hochgradige Entwicklungsstufe des Individuums mittels sukzessiver Einübungen. Welcher Eigenschaft des Menschen der Ausdruck „vollkommen“ zu verleihen ist, ist jedoch umstritten. Diese Arbeit schlägt mit Konfuzius vor, dass die Vollkommenheit nicht nur den moralisch und sittlichen Eigenschaften des Menschen zuzuweisen, sondern plädiert dafür, dass auch die ästhetische Erfahrung berücksichtigt werden muss. Der Ausdruck „vollkommen“ bei Konfuzius bezieht sich sowohl auf die immanente als auch auf die externe Regulierung des Gefühls.

²⁰⁷ Im Gespräch 1:7, zeigt sich, dass es beim Lernen um die Verwirklichung des Lebens geht: „Tsze-hsiâ said, ‘If a man withdraws his mind from the love of beauty, and applies it as sincerely to the love of the virtuous; if, in serving his parents, he can exert his utmost strength; if, in serving his prince, he can devote his life; if, in his intercourse with his friends, his words are sincere: **although men say that he has not learned, I will certainly say that he has.**’“ (Herv. v. Verf.)

fassen ist. Dieses Wünschen, das nach Nietzsche als „Gefühl der Macht“²⁰⁸ und nach Kim Young-Oak als eine bestimmte Zerstreuung von „Ki“ aufgefasst wird, stellt eine Bewegung des Affekts dar, die zugleich die Form des Wünschens gestaltet. Während die Natur ihre Kraft allseits und gleichzeitig bewirken kann, ist das Wünschen des Menschen aufgrund seiner psychophysischen Bedingung begrenzt, wodurch eine Regulierung des Wünschens für Menschen notwendig wird, damit er nicht in Wahnsinn verfällt, sondern sein Leben führen kann. Der, der alle Sachen und Dinge „zwischen Himmel und Erde“ [天地: Himmel und Erde]²⁰⁹ als Korrelationen zwischen dem Menschen und seiner Außenseite betrachtet, kann das Selbstverhältnis zur Welt nur insofern verstehen, als er selbst von seinem Wünschen aus diese Korrelationen weitertreibt, daraus ergibt sich das auf die Außenseite des Menschen ausgerichtete Wünschen. Dieses Wünschen ist als das Lernen-Mögen im Sinne des Konfuzius zu bezeichnen und kann als Dynamik des Wünschens charakterisiert werden.

Daraus, dass sich das Wünschen des Menschen von sich ausgehend an seiner Außenseite orientiert, entsteht das Lernen-Mögen. Das erste Merkmal desselben ist der Impuls zum Lernen, wenn man die Entscheidung trifft, lernen zu wollen. Dieser Entschluss zum Lernen ermöglicht die Kontinuität des Wünschens, sofern dieses weder zerstreut noch einheitlich ist, sondern als eine bestimmte Form der Dynamik aufgefasst wird. Wenn man die Kontinuität des Wünschens erlangt, kann man sie immer wieder praktizieren. Diese Wiederholbarkeit der Kontinuität des Wünschens ist das zweite Merkmal des Lernen-Mögens. Dieses Lernen-Mögen, das die Kontinuität und die Wiederholbarkeit des Wünschens ist, ist Konfuzius zufolge einem bestimmten Typus Mensch zuzuordnen – er ist „zhi-ja“ [知子], ein Kenner oder ein Wissender.

Man könnte jedoch fragen, ob durch die Kontinuität des Wünschens die dynamischen Kräfte desselben nicht verloren gehen können, und ob die Bestimmung eines

²⁰⁸ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, in: *F. N., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 9., München 1980, S. 147. Vgl. außerdem ders., *Morgenröthe*, in: ebd., Bd. 3, S. 240.

²⁰⁹ Kim Young-Oak stellt sich die Weltauffassung in der ostasiatischen Philosophie als Zusammensetzung von „Himmel und Erde [天地]“ vor. Mit Hilfe dieser Zusammensetzung erklärt er die durch die anthropologischen Bedingungen in Schranken verwiesene Weltauffassung der ostasiatischen Philosophie. Obwohl sich ein Mensch mittels seiner Einbildungskraft verschiedene Welten vorstellen kann, beschränkt sich die ostasiatische Philosophie generell auf das Konzept von „Himmel und Erde“. Das bedeutet nicht, dass der Himmel als das Höchste und die Erde als das Niedrigste vorgestellt werden sollte. Vielmehr soll damit die Vielfalt der Weltauffassungen, der imaginär möglichen Welten, eingeschränkt werden, denn sie sind nur den Empfindungen des Menschen her bestimmt, welche an die anthropologische Bedingung „Mom“ geknüpft sind. Mir scheint eine solche Begrenzung der Weltauffassungen sinnvoll zu sein, weil sie hilft, die Welt realistisch zu sehen.

Menschen als „zhi-ja“, als eines Wissenden die dynamische Verwirklichung der Willenskräfte nicht einschränkt. Die Dynamik des Wünschens schließt nicht Willkür ein, weil das Wünschen des Menschen seiner anthropologischen Bedingung nach nur in einem beschränkten Zeitverlauf stattfindet. Daher versucht die Dynamik des Wünschens die Gefühlsschwankungen kontinuierlich in Bewegung zu halten. Die dynamischen Kräfte des Wünschens wirken insofern auf lange Sicht, als sie in die immanente Regulierung übergehen, die erst aus der Korrelation zwischen dem Selbst und seiner Außenseite entsteht und der anthropologischen Bedingung gemäß fungiert. Daher hindert die Kontinuität des Wünschens die dynamischen Kräfte nicht, sondern erhält sie über eine lange Zeit. Wenn sich der Mensch in seiner Kontinuität des Wünschens an seiner Außenseite orientiert, taucht das Lernen-Mögen auf der Erscheinungsebene wiederholt auf, wodurch es zur Lebenseinstellung wird, wie Konfuzius sie aus seiner Lebenserfahrung heraus beschreibt.

Derjenige, der am Lernen-Mögen Gefallen findet, ist als „zhi-ja“ zu charakterisieren. Da es für Konfuzius bei der ethischen und ästhetischen Prägung des Menschen grundsätzlich um einen Selbstgestaltungsprozess handelt, ist dieses Gefallen nicht als ein Beurteilungskriterium zu verstehen, sondern als ein Hilfsmittel zur Selbstentwicklung des Menschen. Die Zuweisung des Charakteristikums „zhi-ja“ ist nur ein Modell zur Darstellung der Dynamik des Wünschens und hilft dabei, das Niveau der Dynamik des Wünschens zu veranschaulichen. Es darf nicht im strengen Sinne als Charakteristikum, als eine feste Eigenschaft, interpretiert werden. Zudem macht Konfuzius bei der Typisierung des „superior man“ einen Unterschied zwischen „ren-ja“ [仁子], ein einführender und bewegter Mensch und „zhi-ja“ [知子], ein Kenner oder ein Wissender.²¹⁰ Ein Wissender verweilt im absichtlichen Tun, während ein einführender und bewegter Mensch solches Tun bereits instinktiv verwandelt, d.h. sein Lernen-Mögen ist habitualisiert. Ein Wissender verfügt über ein, mittels des Lernen-Mögens erworbenes Wissen, d.h. er beherrscht die Dynamik des Wünschens. Ein einführender und bewegter Mensch ist dagegen von der Dynamik des Wünschens schon zur Verwirklichung der Einfühlung und Bewegung übergegangen. Nicht jeder Wissende ist zugleich ein einführender und bewegender Mensch, aber umgekehrt gilt, dass jeder einführende und bewegende

²¹⁰ “The way of the superior man is threefold, but I am not equal to it. Virtuous, he is free from anxieties; wise, he is free from perplexities; bold, he is free from fear.” (14:30) oder „The wise find pleasure in water; the virtuous find pleasure in hills. The wise are active; the virtuous are tranquil. The wise are joyful; the virtuous are long-lived.“ (6:21)

Mensch ein Wissender ist. Um vom Wissenden zum einfühlenden und bewegender Menschen überzugehen, bedarf es einer weiteren Einübung der ästhetischen Sensibilität, die erst in die immanent regulierte Handlung und sodann in die Verwirklichung gemäß der sittlichen Prägungen im Ganzen umgesetzt werden muss. Wenn der Unterschied zwischen einem einfühlenden und bewegten Menschen und einem Wissenden betrachtet wird, kann die Dynamik des Wünschens dadurch bewusst der Verwirklichung der Einfühlung und Bewegung angenähert werden, dass nicht nur li, sondern auch die Musik aus dem Lernen-Mögen heraus kontinuierlich und wiederholt betrieben wird. Aus einem konkreten Mögen kann nicht das Lernen-Mögen erschlossen werden, weil es als ein konkretes Gefühl sowohl die ethische Prägung als auch die musikalische Übung benötigt. Die Dynamik des Wünschens mit der bestenfalls die Stufe des Wissenden in der Entwicklung erreicht werden kann, realisiert sich im Wissen, dass sich nicht nur auf das menschliche Erkenntnisvermögen bezieht, sondern vielmehr auf eine wissende Gesamthaltung des Menschen.

1.3.2.4. Das Wissen

Dem chinesischen Schriftzeichen für Wissen „知“ [zhi] kommt eine Bedeutung zwischen Kennen und Können zu, die dem englischen Ausdruck für Wissen, „knowledge“, nahe steht: „[...] Wissen ist ein Besitz im Sinne eines Vermögens, d.h. eines in bestimmten Situationen zu etwas Bestimmtem Befähigtseins. Der entsprechende englische Ausdruck, »knowledge«, deckt hier nicht nur das (deutsche) »Wissen«, sondern auch das Können ab; [...].“²¹¹ Während „knowledge“ das große Spektrum vom praktischen bis zum theoretischen Wissen impliziert, bezieht sich Wissen im Chinesischen eher auf die Praxis. Insbesondere im *Lunyu* ist das Wissen keine Errungenschaft irgendwelcher Erkenntnisse, sondern bezieht sich nur auf eine Fähigkeit des Menschen, eine auf Wissen basierende Handlung ausführen und eine Situation richtig beurteilen zu können. Diese Fähigkeit ist im *Lunyu* in drei Typen unterteilt, die je nach Person unterschiedlich umzusetzen ist.²¹² Konfuzius unterscheidet das Kennen des Menschen,²¹³ vom Können

²¹¹ Herbert Schnädelbach, *Erkenntnistheorie. Zur Einführung*, Hamburg 2004, S. 32f.

²¹² Die verschiedenen Antworten des Konfuzius auf die Frage, wie das Wissen zu praktizieren sei, finden sich im *Lunyu*, wobei zu beachten ist, dass Konfuzius seine Antworten dem Fragenden und der Situation anpasst.

²¹³ „He [Fan Ch’ih] asked about knowledge. The Master said, ‘It is to know all men.’“ (12:22)

der Selbstprüfung²¹⁴ und setzt davon schließlich die Vollzugsfähigkeit der beiden ab.²¹⁵ Diese Fähigkeit entwickelt man durch das Lernen-Mögen. Je nachdem, wieweit man das Lernen-Mögen vollzieht, erhält das Wissen unterschiedliche Erscheinungsformen. Daher ist das Wissen für Konfuzius nichts anderes als ein Befähigtsein durch das Lernen-Mögen, das je nach Niveau des Lernen-Mögens andersartig gestaltet und verwirklicht wird. Um den Entwicklungsprozess näher zu erläutern, konzentriert sich die Arbeit im Folgenden ausschließlich auf die an der Erfüllung der Dynamik des Wünschens anschließenden Verwirklichungsmomente des Lernen-Mögens.

Obwohl sich sowohl die Dynamik des Wünschens als auch die Dynamik der Handlung grundsätzlich auf das Lernen-Mögen bei Konfuzius beziehen, werden beide voneinander unterschieden, weil sich m.E. die Dynamik des Wünschens auf eine bestimmte Ausrichtung des Inneren und die Dynamik der Handlung auf eine Verwirklichung dieser Ausrichtung bezieht. Diese Unterscheidung gewinnt da an Bedeutung, wo das Lernen-Mögen zur Lebenshaltung wird. Diese Grenze zwischen der Erfüllung des Strebens, zu lernen, und der Lebenshaltung des Lernen-Mögens wird Konfuzius zufolge vom Wissenden („zhi-ja“) markiert. Wie kann man von der Dynamik des Wünschens zur Dynamik der Handlung übergehen? Einerseits treibt das Lernen-Mögen zum Abbau der narzisstischen Selbstorientiertheit an. Dadurch gelingt es einem, auf den egoistischen Nutzen zu verzichten und sich an seiner Außenseite zu orientieren. Je größer die Spannung zwischen der Egozentrizität und der willentlichen Orientierung an der eigenen Außenseite wird, desto besser kann man sich von sich selbst distanzieren und seine Handlung beobachten und überprüfen. Andererseits muss die Handlung, die mit der eigenen Sprache übereinstimmt und das eigene Wünschen realisiert, durch einen selbst bestätigt werden, wodurch man sich seiner selbst gewiss wird. Ein Mensch, der seine Handlung kritisch beobachtet und mit Gewissheit vollziehen kann, ist als Wissender zu bezeichnen, damit vollzieht er seine Dynamik des Wünschens im Leben und praktiziert zugleich seine Dynamik der Handlung.

²¹⁴ “The Master said, ‘Yü shall I teach you what knowledge is? When you know a thing, to hold that you know it, and when you do not know a thing, to allow that you do not know it; – this is knowledge.’” (2:7)

²¹⁵ “The Master said, ‘Am I indeed possessed of knowledge? I am not knowing. But if a mean person [...] ask anything of me, I set it forth from one end to other, and exhaust it.’” (9:7)

Das Wissen als Dynamik der Handlung

Da das Wissen in der Lebenshaltung des Lernen-Mögens angelegt ist, ist es mehr als ein Streben zu lernen. Sofern sich die Aussage „ich weiß“ nicht auf das Wissen von etwas, sondern nur auf das Befähigtsein durch das Lernen-Mögen bezieht, bedeutet diese Aussage nicht „ich weiß etwas“, sondern eher „ich bin fähig, das Lernen-Mögen im Leben auszuführen“. Demzufolge ist die Aussage „ich weiß“ von der Aussage „ich strebe danach, zu lernen“, die entweder ein bestimmtes Vorhaben oder eine bestimmte Haltung einer Person äußert, insofern zu unterscheiden, als die Aussage „ich weiß“ in dem Sinne zu verstehen ist, dass sich die Person ihrer Haltung des Lernen-Mögens gewiss ist. Diese Gewissheit, in der man sich nur als auf sich selbst bezogen erfährt, entsteht nicht aus der Anerkennung anderer, sondern aus einem selbst. Die Selbstgewissheit ist nicht nur eine theoretische Auffassung, sie besteht vielmehr in der mittels des Lernen-Mögens praktizierten Selbstbestätigung. Solange man das Lernen-Mögen kontinuierlich und wiederholt im Leben praktiziert und selbst bestätigt, ist das Lernen-Mögen als eine Lebenshaltung zu bezeichnen.

Diese Selbstgewissheit ist in der Handlungsweise beobachtbar. Dieses oder jenes Wünschen ist gewissermaßen schon in der Sprache von außen wahrzunehmen, wobei man sein Vorhaben bewusst und unbewusst zum Ausdruck bringt. Ein solcher Ausdruck der Sprache reicht zwar für die Überprüfbarkeit mittels der Sprache aus, aber das Wünschen kann nicht bestätigt werden. Diese Bestätigung kann nur in der Handlung stattfinden, die motiviert durch das Wünschen ausgeführt wird, weil sie von außen dadurch beobachtbar wird, dass man einen selbstkritischen Blick auf sich selbst wirft. Durch diese Selbstbeobachtung überprüft der Mensch seine eigenen Handlungen. Diese Überprüfbarkeit, die aus der Selbstbeobachtung der Handlung entsteht, ist von der Überprüfbarkeit mittels der Sprache, mit der das Vertrauen [信] in der Dynamik der Sprache erläutert wurde, insofern zu unterscheiden, als diese Überprüfbarkeit nicht nur die zwischenmenschliche Anerkennung vermittelt der Sprache garantiert, sondern durch die kritische Selbstbeobachtung die Handlung ermöglicht wird. Das Vertrauen bekommt eine neue und erweiterte Bedeutung, sofern damit nicht mehr nur das zwischenmenschliche Vertrauen gemeint ist, sondern auch das Selbstvertrauen einbezogen wird, das mittels der Selbstreflexion, d.h. der kritischen Selbstbeobachtung, gestaltet wird. Zugleich findet damit ein Übergang von der Sprachebene zur Handlungsebene statt.

Die Bedeutungserweiterung des Vertrauens führt Konfuzius im folgenden aus: „At first, my way with men was to hear their words, and give them credit [信: Vertrauen: Überprüfbarkeit mittels der Sprache] for their conduct. Now my way is to hear their words, and look at their conduct. [...]“ (5:9) Früher hat Konfuzius einer Person vermittelt ihrer Dynamik der Sprache das Vertrauen gegeben, das als die Überprüfbarkeit mittels der Sprache sich nur auf die Sprachebene bezieht. Aber nachdem er Tsâi Yü erlebt hatte, der trotz seiner rhetorischen Geschicklichkeit nur um seines Vorteils willen handelt, fing Konfuzius damit an, die Handlungen einer Person genauer zu beobachten, auch wenn sie die Dynamik der Sprache hervorragend erfüllten. Das bedeutet letztlich, dass das Vertrauen, die Überprüfbarkeit mittels der Sprache, nur durch die Handlung festzustellen ist. Mit anderen Worten: Das Wissen ist eine Selbstgewissheit, die aus der Lebenshaltung des Lernen-Mögens kommt und von außen nicht durch die Dynamik der Sprache, sondern nur durch die Beobachtung der bestimmten Handlungsweise überprüft werden kann.

Die Selbstgewissheit kommt nicht auf der Ebene der Sprache, sondern auf der der Handlung zustande. Das Lernen-Mögen ist insofern in der Handlung zu vollziehen, als man aus seiner Lebenshaltung des Lernen-Mögens heraus seine Handlung dynamisiert. Die Handlung, die aus dieser Selbstgewissheit sich vollzieht, bildet eine bestimmte Handlungsweise aus, die dem sprachlichen Ausdruck dafür entspricht und das Lernen-Mögen entfaltet. Diese Handlungsweise, die ausgehend von der vorherigen sittlichen Prägung beständig ausgeführt wird,²¹⁶ ist mit der Welterfahrung des Menschen konfrontiert, die hier als Situation bezeichnet wird. Die kontinuierliche Handlungsweise eröffnet mannigfaltige Vollzugsmöglichkeiten, unter denen man nach einer der Situation angemessenen Handlung sucht. Eine situationsangemessene Handlung mag von außen entweder als harmonisch oder als unpassend beurteilt werden, aber sie ist für einen immer nur ein Handlungsvollzug der eigenen kontinuierlichen Handlungsweise, der in der Erscheinung nicht einmalig, sondern wiederholt vorkommt. Die beständige Handlungsweise ist die Kontinuität der Handlung und der wiederholte Handlungsvollzug die Wiederholbarkeit derselben. Beide zusammen ergeben die *Dynamik der Handlung*, die an die Dynamik des Gefühls, der Sprache und des Wünschens anschließt.

²¹⁶ Vgl. „If the scholar be not **grave**, he will not call forth any veneration, and his learning will not be solid.“ (1:8; Herv. v. Verf.) Hier bezieht sich „grave“ auf einen bestimmten Typ des Handelns.

Wenn der Einzelne die Dynamik der Handlung erreicht, wird die bisherige sittliche Prägung in die Dynamik der Handlung integriert. Die Art und Weise dieser Integration soll in Bezug auf die Funktion der Sprache dargestellt werden, weil das Gefühl und das Wünschen verglichen mit der Sprache relativ verborgen zu sein scheinen, nach außen nicht ohne weiteres sichtbar sind. Der Status eines sprachlichen Ausdrucks verändert sich, von einer Meinung zu einer Überzeugung während des Überganges von der Dynamik der Sprache zur Dynamik der Handlung. Damit wechselt auch der Anspruch, den man an sich selbst stellt: Vom Vertrauen anderer will man zum Selbstvertrauen übergehen. Zugleich erweitert sich die Bedeutung des Vertrauens und der Überprüfbarkeit mittels der Sprache von der Sprachebene zur Handlungsebene.

Die Sprache drückt das Spektrum von einer Meinung mittels der Dynamik der Sprache über eine Behauptung mittels der Dynamik des Wünschens bis zur Überzeugung mittels der Dynamik der Handlung aus. Der Mangel des sprachlichen Ausdrucks auf den verschiedenen Stufen treibt den Entwicklungsprozess voran. Die Dynamik der Sprache entfaltet sich zunächst auf dem Feld der Meinungen, wo man sich um das Vertrauen in den zwischenmenschlichen Beziehungen bemüht, damit es zum Meinungs Austausch kommt. Nicht diese oder jene bestimmte Meinung verdient das Vertrauen anderer, sondern nur eine beständige und wiederholte Meinung, die einerseits auf das Innere zurückführt und andererseits vom Inneren heraus die Situation achtet. Diese Form der Meinung erfüllt die Dynamik der Sprache. Wenn sie aber auf das Vertrauen anderer zielt, kann man von diesen einerseits nur erwarten, dass die eigene Meinung von ihnen anerkannt wird. Durch das Vernehmen einer beliebigen Meinung kann man andererseits nur entscheiden, ob diese Meinung verifizierbar ist und dieser Sprecher vertrauenswürdig erscheint. In dem Versuch, das Vertrauen anderer zu gewinnen und ihnen selbst Vertrauen zu schenken, ergibt sich nur eine unsichere Möglichkeit des Vertrauens. Dieser Bruch zwischen der eigenen Erwartung und der Anerkennung durch andere drängt dazu, einen Ausweg aus der Dynamik der Sprache zu suchen. Anscheinend kann sie zwar zu einer Meinung führen, wenn eine dynamisierte Aussage situationsangemessen ist, aber die überzeugende Wirkung kann nicht kontinuierlich und wiederholend sein, weil man mit der Fähigkeit zur Dynamik der Sprache ohne Selbstgewissheit einer Situation gegenüber nur strategisch agiert. Dieser Mangel verlangt nach einem weiteren Schritt der Selbstentwicklung. Über die Dynamik der Sprache hinaus wird die Meinung zur bestimmten Einstellung ausgebildet, die ohne Zerstörung der Egozentrität an der Außenseite des Menschen orientiert ist, d.h. man entwickelt die Dynamik des Wün-

schens. Dadurch wird eine Meinung zu einer Behauptung, weil eine Aussage, die in dieser Dynamik getätigt wird, auf das Lernen-Mögen verweist. Aber diese Behauptung ist nur für einen selbst gewiss und ist kein Wissen, weil es noch nicht von außen überprüft werden kann. Deshalb muss die Behauptung ausgeführt werden, damit man sich selbst und andere wirklich überzeugen kann. Diese Überzeugungskraft ist weder einmalig, wie die einer Aussage in der Dynamik der Sprache, noch unsichtbar wie die Selbstorientierung in der Dynamik des Wünschens. Solange man seine Behauptung kontinuierlich und wiederholt in der Handlung umsetzt und die Handlungsweise möglichst situationsangemessen und beständig vollzieht, d.h. die Dynamik der Handlung entwickelt, wird diese Behauptung einen selbst und andere überzeugen. Insbesondere besteht diese Überzeugung darin, dass man durch die Selbstbeobachtung und Selbstüberprüfung das Selbstvertrauen herstellt. Daher kann man die Entwicklung von der Dynamik der Sprache zur Dynamik der Handlung einerseits in Bezug auf den Status eines sprachlichen Ausdrucks als Entwicklung von einer Meinung zu einer Überzeugung beschreiben. In Bezug auf den Anspruch dieser Entwicklung stellt sie sich andererseits als die Bewegung von dem Versuch, das Vertrauen anderer zu gewinnen, hin zum Selbstvertrauen dar. Dem entspricht der Übergang von der Dynamik des Wünschens, wenn diese im Leben realisiert wird, zur Dynamik der Handlung. In dem Moment, in dem der Mensch das Lernen-Mögen erfüllt, wird mittels des Wissens diese Dynamik des Wünschens im Leben realisiert; der Mensch handelt kontinuierlich gemäß seiner Lebenseinstellung des Lernen-Mögens und praktiziert wiederholt seine Handlung durch die Selbstbeobachtung und Selbstüberprüfung.

Das Wissen steht nicht nur für den Vollzug des Lernen-Mögens als Lebenshaltung, sondern impliziert auch die Selbstveränderung durch das Lernen-Mögen.²¹⁷ Freilich verfolgt nicht jedes Lernen eine Veränderung des Selbst, aber wenn jemand sagen kann, „ich habe etwas gelernt“, war er zumindest mit etwas Fremden konfrontiert und wurde davon beeinflusst. Während das Lernen-Mögen den Ab- und Aufbau der Selbstorientiertheit bewerkstelligt, erfüllt das Wissen die Funktion, dem Menschen eine Selbstidentität zu geben. Während das Lernen-Mögen, das dazu antreibt, aus der Egozentrizität heraus zu treten und sich an der eigenen Außenseite zu orientieren, Spannungen zwischen der Innen- und Außenseite des Menschen mit sich bringt, obwohl die feste

²¹⁷ “The Master said, ‘At first, my way with men was to hear their words, and give them credit for their conduct. Now my way is to hear their words, and look at their conduct. It is from Yü that **I have learned to make this change.**’” (5:9; Herv. v. Verf.)

Grenze zwischen beiden weggefallen ist, setzt das Wissen diese Spannungen in Bewegung, indem der Einzelne einerseits sich selbst kritisiert und von dieser Selbstkritik ausgehend andererseits das Selbstvertrauen bildet. Durch das Wissen ist die Identität des Menschen in Bewegung gesetzt, in einen Ab- und Aufbau der Selbstidentität. Das Wissen stellt einen weitergehenden Schritt des Lernen-Mögens dar hin zur Außenseite des Menschen, wodurch es den Abbau der Selbstidentität ausführen kann. Zugleich manifestiert sich in ihm der Rückzug des Subjekts von seiner Verbundenheit mit der Welt, um Situationen richtig erfahren zu können und den Ab- und Aufbau der Selbstidentität zu erreichen. Durch den Abbau der Selbstidentität wird die vorherige Identität aufgelöst, die bis dahin durch die Dynamiken des Gefühls, der Sprache und des Wünschens ausgebildet wurde. Nach der Auflösung dieser vorhergehenden Identität gestaltet man wiederum sein Selbstvertrauen, das einen neuen Standpunkt der Selbstidentität herstellt, der es erlaubt, die frühere Identität mittels der Selbstreflexion haargenau zu kritisieren und zugleich eine neue Identität in der Konfrontation mit den erfahrenen Situationen sorgfältig zu gestalten.

Der Ab- und Aufbau der Selbstidentität wird durch die Denkfähigkeit²¹⁸ bewirkt. Durch diese kann man nicht nur sich selbst richtig kritisieren, sondern auch eine andere Person, eine Situation oder ein Ereignis treffend beurteilen. Demzufolge ist der Ab- und Aufbau der Selbstidentität auf zwei Weisen zu charakterisieren, je nach dem, womit die Denkfähigkeit arbeitet. Einerseits leistet sie die Kritik des Selbst, die unter dem Titel „Selbstreflexion“ im nächsten Abschnitt behandelt wird. Andererseits ermöglicht die Denkfähigkeit die Beurteilung einer Situation,²¹⁹ die im darauf folgenden Abschnitt als „ästhetisches Urteilsvermögen“ bezeichnet und beschrieben wird. Dieses erlaubt, die Komplexität einer Situation nachzuvollziehen und relativ genau zu analysieren. Der Abbau der Selbstidentität wird durch die kritische Selbstreflexion hervorgebracht, der Ab- und Aufbau der Selbstidentität dagegen durch das ästhetische Urteilsvermögen. Diese Denkfähigkeit wird nicht zum Selbstzweck eingesetzt, sondern dient nur dem

²¹⁸ Vgl. „Confucius said, ‘The superior man has nine things which are subjects with him of thoughtful consideration. In regard to the use of his eyes, he is anxious to see clearly. In regard to the use of his ears, he is anxious to hear distinctly. In regard to his countenance, he is anxious that it should be benign. In regard to his demeanor, he is anxious that it should be respectful. In regard to his speech, he is anxious that it should be sincere. In regard to his doing of business, he is anxious that it should be reverently careful. In regard to what he doubts about, he is anxious to question others. When he is angry, he thinks of the difficulties (his anger may involve him in). When he sees gain to be got, he thinks of righteousness.’“ (16:10)

²¹⁹ Vgl. „Chî Wan thought thrice, and then acted. When the Master was informed of it, he said, ‘Twice may do.’“ (5:19)

Vollzug der Handlung. Um das zu verdeutlichen, werden die Funktionen der Denkfähigkeit im Folgenden zugespitzt formuliert.

Die Selbstreflexion

Der Ab- und Aufbau der Selbstidentität ist eine fortgeschrittenere Bewegung als der Ab- und Aufbau der Selbstorientiertheit, der durch das Lernen-Mögen ermöglicht wird. Aber der Ab- und Aufbau der Selbstidentität entsteht nicht aus dem Ab- und Aufbau der Selbstorientiertheit, denn er ist das Ergebnis eines radikalen Zweifels am eigenen Selbst mittels der Selbstreflexion, während der Ab- und Aufbau der Selbstorientiertheit sich in den Spannungen zwischen dem Menschen und seiner Außenseite vollzieht. Nun werden die bisherigen sittlichen Prägungen des Menschen infrage gestellt. Es geht nicht darum, wie das Subjekt die Dynamik des Gefühls in der Familie, die Dynamik der Sprache in der Freundschaft und die Dynamik des Wünschens beim Lernen gewinnen kann, sondern darum, auf welchem Niveau der Einzelne tatsächlich steht. Wenn er über eine Selbstdistanzierung seine Handlung rückblickend und kritisch überdenken kann, erfasst es sich selbst. Diese Selbsterfassung wird von Konfuzius in Bezug auf das Wissen in einem doppelten Sinne eingesetzt; der Mensch weiß einerseits um sein eigenes Wissen und Nichtwissen, was es andererseits ohne Hemmungen darstellen kann: „When you know a thing, to hold that you know it, and when you do not know a thing, to allow that you do not know it; this is knowledge.“²²⁰ Das Wissen markiert die Grenze zwischen dem eigenen Wissen und Nichtwissen, wenn man seine Fähigkeit reflexiv erfasst und diese Selbsterfassung mutig darstellt – nicht um diese Grenze festzuhalten, sondern um sie zu überschreiten.

Der Mensch konfrontiert sich mit seinem Selbst, indem es seine Selbstbezogenheit über die gesamte bisherige Entwicklung aufmerksam verfolgt und sich selbst dabei gleichsam objektiv in der Selbstreflexion begegnet, wodurch es sich distanziert von sich selbst beobachten kann, weil es in der Selbstdistanzierung dazu bereit ist, mit Hilfe der schon erworbenen dynamischen Kraft seine kritische Denkfähigkeit auf sich selbst anzuwenden. In dem Maß, in dem man die Selbstkritik radikal vollzieht, nähert sich die Selbstbeobachtung einer objektiveren Selbsterfassung an. Durch die Selbstbeobachtung entdeckt man sein Dasein und hinterfragt es kritisch, um Selbstvertrauen zu gewinnen,

²²⁰ Das ganze Gespräch lautet folgendermaßen: „The Master said, ‘Yü shall I teach you what knowledge is? When you know a thing, to hold that you know it, and when you do not know a thing, to allow that you do not know it; – this is knowledge.’“ (2:17)

mit dem man sich selbst genauer betrachten und überdenken kann, weil es einen neuen Standpunkt, d.h. eine neue Identität, verleiht, mit der das eigene Dasein erneut überdacht werden kann. Das Selbstvertrauen unterscheidet sich von dem Vertrauen zwischen Freunden, sofern das Vertrauen zu sich selbst als Überprüfbarkeit mittels der Sprache nicht nur auf der sprachlichen Ebene, sondern auch auf der Handlungsebene liegt.

Die Selbstreflexion, die den realen Zustand und die Selbsterfassung gleichermaßen und gleichzeitig reflektiert, ermöglicht es, den sprachlichen Ausdruck in der Handlung zu verwirklichen. Zunächst kann man mittels der Selbstreflexion den Widerspruch zwischen der eigenen Handlung und dem sprachlichen Ausdruck dafür entdecken. Dieser Widerspruch führt auf den Bruch zwischen der eigenen Realität und den eigenen Vorstellungen zurück. Um diesen Widerspruch zu vermeiden, versucht man zwar schon in der Dynamik der Sprache, die Sprache möglichst zurückhaltend zu verwenden, aber die Übereinstimmung der Sprache mit der Handlung ist nur dann zu erwarten, wenn der Widerspruch zwischen der Handlung und der Sprache durch Selbstreflexion gänzlich erfahren wird. Ohne Selbstreflexion kann man seine Sprache zwar den zwischenmenschlichen Beziehungen strategisch anpassen, aber nicht verwirklichen. Diese Selbstreflexion verbindet sich für Konfuzius mit dem Schamgefühl, welches eine Scham vor sich selbst impliziert, weil die Sprache nicht der Handlung entspricht.²²¹ Durch die Selbstreflexion – oder das Schamgefühl im Sinne des Konfuzius – nimmt das Subjekt seine Fehler wahr und kritisiert sich selbst²²² – schämt sich vor sich selbst –, nicht nur weil es einen Fehler begangen hat, sondern auch weil sein Fehler, obwohl er erkannt worden ist, weil er zur Gewohnheit geworden ist, nicht einfach korrigiert werden kann. Die Selbstkorrektur kann zwar mit der Selbstreflexion angelegt sein, aber sie wird erst mit der tatsächlichen, vollständigen Veränderung des Selbst vollzogen,²²³ die mit der immanenten Regulierung des Gefühls ausgeführt wird. Im Bruch zwischen der Erkenntnis von Fehlern und der lang andauernden Selbstkorrektur drängt sich einem *kontinuierlich* die Selbstkritik auf und es kommt zum Abbau der Selbstidentität mittels der Selbstreflexion. Kurzum: Mittels der kontinuierlichen Selbstreflexion vernichtet man

²²¹ Es gibt zahlreiche Stufen des Schamgefühls je nach dem, wie man es anordnet. Das Schamgefühl, von dem hier die Rede ist, ist ein schämendes Gefühl, das von der Dynamik des Gefühls, der Sprache, des Wunschs erregt wird. Vgl. das Kapitel „Gesetz“, S. 60ff.

²²² Vgl. „The Master said, ‘It is all over. I have not yet seen one who could perceive his faults, and inwardly accuse himself.’“ (5:26)

²²³ Vgl. „When you have faults, do not fear to abandon them.“ (1:8)

einerseits die vorhandene eigene Identität immer wieder, während man andererseits zugleich immer wieder ein neues Selbstvertrauen konstituiert und sich erneut einen eigenen Standpunkt verschafft.

Der Ab- und Aufbau der Selbstidentität vollzieht sich – *theoretisch* gesehen – schon mit der Selbstreflexion, wenn man mittels der radikalen Selbstkritik zum Selbstvertrauen gelangt. Aber dieses Selbstvertrauen ist praktisch nur vorläufig. Um das Selbstvertrauen in das eigene Vermögen zu integrieren, muss man die Selbstreflexion kontinuierlich bis zu ihrer Habitualisierung ausüben. Mittels dieser Habitualisierung kann man mit Hilfe des Selbstvertrauens zur Veränderung des Selbst, auf die das Lernen-Mögen letztlich zielt, fortschreiten.²²⁴ Diese Selbstveränderung, d.i. der Ab- und Aufbau der Selbstidentität, der Transformation der eigenen Identität, ist nur ein Teilprozess der gesamten Persönlichkeitsentwicklung, die einerseits durch li – beginnend mit der Pietät, übergehend zur Brüderlichkeit und zur Freundschaft, vom Lernen-Mögen zum Wissen fortschreitend – und andererseits mittels der Musik – von der Poesie über die Wechselwirkung der Musik mit li hin zur Realisation der ästhetischen Sensibilität – motiviert wird. Der Ab- und Aufbau der Selbstidentität geschieht *praktisch* im Menschen nur dann, wenn er durch die Habitualisierung der Selbstreflexion das Lernen-Mögen im Leben ausführt und ausgehend vom Selbstvertrauen auf seine Außenseite ausgerichtet ist.

Die Außenseite des Menschen, die man vermittelt über das Selbstvertrauen erfährt, ist keinesfalls eine bloße Tatsache, auch nicht nur ein Teil der Korrelation zwischen dem Selbst und seiner Außenseite, sondern vielmehr eine persönliche, momentane Erfahrung inmitten der Spannungen zwischen dem Selbst und seiner Außenseite, d.h. eine Situation. Mit dem Lernen-Mögen, das kontinuierlich und wiederholt auf die Außenseite des Selbst orientiert ist, fängt das Subjekt an, zu versuchen, nicht aus sich selbst heraus, sondern von seiner Außenseite ausgehend zu reflektieren. Mit dieser Sichtweise kommt der Außenseite das stärkere Gewicht inmitten der Spannungen zu. Das Übergewicht der Außenseite affiziert das Selbstvertrauen, sofern man mittels der Selbstreflexion versucht, zwischen sich und seiner Außenseite eine Balance herzustellen. Leider wird dieser Versuch dem Selbstvertrauen nicht vollständig gelingen, weil man sich gegenüber seiner Außenseite nur als winzig empfindet. Mit der ungeheuer groß

²²⁴ Vgl. „[...] ‘At first, my way with men was to hear their words, and give them credit for their conduct. Now my way is to hear their words, and look at their conduct. It is from Yü that I have learned to make this change.’“ (5:9)

erscheinenden Außenseite ist das Selbstvertrauen nur in Bezug auf seine Erfahrung, die ihm bewusst wird, konfrontiert, denn eine uneindeutige Erfahrung würde dem Selbstvertrauen nicht helfen, der Außenseite etwas entgegenzusetzen. Diese Erfahrung ist eine konkrete Situation, die mit bestimmten Personen, Orten und Momenten komplex verflochten ist.

Die Situation, die man erfährt, wird vom Selbstvertrauen in allen Hinsichten, d.h. bezogen auf die Handlung, die beteiligte Person und die subjektive Erfahrung selbst, beurteilt. Das Selbstvertrauen kann eine Handlung, die nur mit Situationen verbunden auftritt, nicht als wahr oder falsch bzw. gerecht oder ungerecht, sondern nur als situationsangemessen oder – unangemessen beurteilen. Weiterhin kann eine Person, die eine mit der Situation verbundene Handlung ausübt, nicht als gut oder böse bzw. moralisch oder unmoralisch, sondern nur als sensible oder unsensible beurteilt werden. Die eigene Erfahrung, die mit der Handlung, der Person und der Situation komplex verflochten ist, kann dem Sachverhalt nach nicht als richtig oder falsch, sondern nur als angemessen oder unangemessen in Bezug auf eine erlebte Situation beurteilt werden. Wenn eine persönliche, momentane Erfahrung als Situation angesehen wird, kann man zumindest erkennen, welche Handlung dieser Situation entspricht, und auf einer höheren Entwicklungsstufe versuchen, die Handlung kontinuierlich und wiederholt umzusetzen. Ebenso ist es dann möglich, zunächst eine sensible Person als Freund auszuwählen und – wiederum im fortgeschritteneren Stadium der Entwicklung – eine Person zur ästhetischen Sensibilität auszubilden. Bezogen auf die Erfahrung lassen sich mit dieser Betrachtungsweise zumindest Fehler vermeiden und auf einer höheren Stufe der Entwicklung kann man eine einschlägige Veränderung seiner selbst vollziehen. Die reflexive Fähigkeit, Situationen nachzuvollziehen, ist das ästhetische Urteilsvermögen, das verglichen mit der Selbstreflexion nach außen gerichtet ist und vom Selbstvertrauen ausgehend ein neues Weltverhältnis gewinnt.

Ästhetisches Urteilsvermögen

Das Urteilsvermögen, das durch Konfrontationen des Selbstvertrauens mit einer Situation hervorgebracht wird, hängt mit der Welt zusammen. Die Welt, von der hier die Rede ist, ist weder die Welt an sich, die an der Außenseite von li liegt, noch die realistische Weltauffassung als Himmel und Erde, die aus den Korrelationen zwischen dem einzelnen Menschen und seiner Außenseite besteht, gemeint ist die von ihm erfahrene Welt, die ihm in Situationen begegnet. Mit diesen Situationen konfrontiert ist das Selbstver-

trauen, wodurch das Sensorium für Situationen nach und nach habitualisiert wird. Dann entzieht sich das Selbstvertrauen den übrigen Verwirrungen²²⁵ und es ergibt sich ein Standpunkt, von dem aus Situationen beurteilt werden können.

Was Konfuzius unter dem ästhetischen Urteilsvermögen versteht, hängt wiederum mit seinem Politikverständnis zusammen, das aufgrund eines dreifach gegliederten Weltbegriffs ebenfalls in drei Hinsichten betrachtet werden kann: Die Politik ist demnach erstmal ein politisches Ereignis an der Außenseite von li, das als jenseits der Macht des Menschen liegender Umstand genommen wird. Das politische Ereignis ist Teil einer Welt, die dem Menschen als zufällig und deshalb unlenkbar erscheint. Ein Urteil über das politische Ereignis ist zugleich ein Urteil über die Welt, die für den Menschen nichts anderes als eine äußere Wirklichkeit ist. In dieser Wirklichkeit, mit der man nur strategisch umgehen kann, sieht Konfuzius jedoch eine Möglichkeit zur humanistischen Revolution; durch die Ausbildung der Politiker wird versucht, eine neue politische Kultur in der Zukunft herzustellen. Demgegenüber bezieht sich die zweite und dritte Bedeutung der Politik auf die Innenseite von li. Die zweite Form der Politik liegt in den zwischenmenschlichen Beziehungen, die dritte findet sich im Menschen selbst. Wenn man die Welt als eine Korrelation zwischen dem einzelnen Menschen und seiner Außenseite betrachtet, taucht die zweite Form der Politik auf, die sich auf einen öffentlichen Spielraum der zwischenmenschlichen Beziehungen bezieht. Dort benötigt man das Vermögen, mit welchem man andere als zugehörige politische Mitglieder beurteilen kann, nicht nur um das eigene politische Engagement ihnen mitzuteilen, sondern auch um es überhaupt richtig ausbilden zu können. Dieses politische Engagement formt sich Konfuzius zufolge nicht in dieser oder jener bestimmten Freundschaft, sondern allein in der empfehlenswerten Freundschaft, die nicht zum eigenen Nutzen, sondern um der Allgemeinheit willen angestrebt wird.²²⁶ Dieser eröffnete, nicht egoistische Horizont ist um der Selbstverwirklichung willen weiter zu entwickeln, um Politik nicht mehr ausgehend von den zwischenmenschlichen Beziehungen, sondern vom Selbstbezug des Menschen her zu denken. Daraus ergibt sich die dritte Sichtweise auf die Politik, die sich auf den Vollzug der Handlung bezieht. Hierbei nimmt man die Politik nicht mehr als eine

²²⁵ Vgl. „The wise are free from perplexities“ (9:28) und „[...] wise, he is free from perplexities; [...]“ (14:30).

²²⁶ Konfuzius zufolge soll das politische Engagement im Interesse der Allgemeinheit praktiziert werden. Vgl. „The Master said, ‘To rule a country of a thousand chariots, there must be reverent attention to business, and sincerity; economy in expenditure, and love for men; and the employment of the people at the proper seasons.’“ (1:5)

Tatsache von außen an, sondern als einen Kampfplatz des eigenen Lebens wahr, auf dem man sich selbst verändern kann. Durch den schrittweisen Übergang vom ersten Politikbegriff zum dritten gewinnt man eine neue Bedeutung derselben, die dem alltäglichen Leben des Einzelnen näher steht. Sie ist in einer Form der Weltbeurteilung des Menschen eingebettet, bei der die Welt weder als reine Wirklichkeit noch als eine Realität, sondern als eine von ihm erfahrene Welt genommen wird, die ihm in einer Situation begegnet. Der Mensch, sofern er sich durch das Selbstvertrauen konstituiert, erfährt die Welt in Situationen, nicht vermittelt über äußerliche Tatsachen oder zwischenmenschlichen Beziehungen, sondern ausgehend vom eigenen Standpunkt. Die vom Menschen erfahrene Welt wird im *Lunyu* auf zwei Weisen betrachtet – in der Personen- oder der Weltbeurteilung.

Personenbeurteilung

Im *Lunyu* gibt es zahlreiche Beurteilungen des Konfuzius, die verschiedene Personen betreffen.²²⁷ Konfuzius wählte die Personen, die er beurteilte, genau aus. Meistens waren es Politiker seiner Zeit und deren politische Aktivitäten, an denen er seine Lehre verdeutlichte und die seinen Schülern als Beispiele dienen sollten. Er beurteilte auch seine Schüler und kritisierte ihre Lebenshaltung, um ihnen direkte Hinweise für ihre Selbstentwicklung zu geben oder wiederum anderen ein Beispiel zu nennen. Wie man Konfuzius zufolge eine Person beurteilen kann, gibt das folgende Gespräch im *Lunyu* wieder.

The Master said, „I have talked with Hûi for a whole day, and he has not made any objection to anything I said; as if he were stupid. He has retired, and I have examined his conduct when away from me, and found him able to illustrate my teachings. Hûi! He is not stupid.“
(2:9)

In diesem Gespräch beurteilt Konfuzius seinen besten Schüler, Hûi, der seiner Meinung nach das Lernen-Mögen und die ästhetische Sensibilität vollkommen realisieren konnte. Einen Eindruck von Hûi gewinnt Konfuzius in der Kommunikation mit ihm, in der Hûi zunächst eher als dumm erscheint, weil er nichts, was Konfuzius sagte, verneinte. Den zweiten Eindruck bekommt Konfuzius durch die Beobachtung der Handlungen des Hûi. Dabei entdeckt er, dass sein Schüler seine stillschweigende Zustimmung schon in sein Handeln aufgenommen hat, weshalb er feststellt, dass Hûi ganz und gar nicht dumm ist. Zwei bedeutende Komponenten der Personenbeurteilung werden durch dieses Zitat verdeutlicht – die Handlungsbeobachtung und die Begründbarkeit derselben.

²²⁷ Vgl. z.B. (2:9); (3:22); (5:1-5:4); (5:6-5:11); (5:14-5:20); (5:22-5:24).

Erstens, um eine Person richtig beurteilen zu können, muss das Subjekt zuerst die *Handlungen* derselben *beobachten*. „He has retired, and I have examined his conduct when away from me, [...]“. Zunächst kann das Subjekt die Vertrauenswürdigkeit der Person nur mittels der Sprache einschätzen. Diese Einschätzung ist aber nur vorläufig, weil sie auch von den Vorurteilen des Menschen aufgrund seiner bisherigen Erfahrungen ausgeht. Daher ist eine Einschätzung nur ein Anlass zur Handlungsbeobachtung, die insofern innere Konflikte mit vorherigen Einschätzungen hervorrufen kann, als die von der Sprache ausgehende Einschätzung mit der Handlungsbeobachtung nicht übereinstimmt. Um diesen inneren Konflikt zu lösen, muss die Einschätzung korrigiert werden, weil die Handlungsbeobachtung zuverlässiger ist. Es gibt zwei Gründe, warum die Handlungsbeobachtung privilegiert wird: Einerseits ist diese Beobachtung kritisch, weil man sich durch sie mit seiner vorherigen Annahme auseinandersetzt. Der erste Grund für das Primat der Handlungsbeobachtung hängt also mit der Selbstreflexion zusammen. Andererseits verweist die Beobachtung auf eine inhaltlich gefüllte Erfahrung des Einzelnen mit einer anderen Person. Die Handlung ist Konfuzius zufolge eine vom ganzen Vermögen des Menschen abgeleitete Erscheinung. Daher stellt er auf folgende Weise dar, wie man eine Handlung beobachten kann: „See what a man does. Mark his motives. Examine in what things he rests. How can a man conceal his character? How can a man conceal his character?“ (2:10) Die erste Aussage – „See what a man does“ – bezieht sich auf die Handlungsebene, die zweite Aussage – „Mark his motives“ – auf die Ebene des Wünschens und die dritte – „Examine in what things he rests“ – auf die Ebene des Gefühls. Demzufolge ist eine Handlung für Konfuzius mehr als eine bloße Tat oder ein bloßer Akt, zugleich ist eine Handlungsbeobachtung mehr als eine Anschauung einer bloßen Erscheinung, weil sie nicht nur in Bezug auf die Handlung, sondern auch in Bezug auf die Sprache und das Wünschen umfassend reflektiert wird. Da die Handlungsbeobachtung nicht allein mit dem Gesichtssinn wahrgenommen wird, sondern ein Gesamterlebnis aller Wahrnehmungsarten und der Reflexion darstellt, ist sie eine reflektierte Erfahrung des Menschen mit der beobachteten Person. Eine Handlungsbeobachtung liegt den anderen Ebenen – der Sprache, des Wünschens und der Handlung – zugrunde, weil in der Handlungserscheinung diese Ebenen bereits integriert sind.

Die Handlungsbeobachtung einer Person allein aber, die eine selbstreflektierte und ganzheitliche Erfahrung mit einer Person ist, ist nicht hinreichend für die Korrektur einer vorherigen Einschätzung, weil die Korrektur, die nicht nur eine Veränderung der jeweiligen Einschätzung, sondern der gesamten Wahrnehmungen einschließt, einen

Standpunkt benötigt, der es erlaubt, eine zuverlässigere Erfahrung zu machen. Ein solcher Standpunkt ist mit der Selbstreflexion gewonnen. Wenn man, ausgehend von der Orientierung an der eigenen Außenseite sich selbst beständig kritisierend, einer Person begegnet, wird man allmählich aus dem eigenen Selbstvertrauen heraus seinen Standpunkt bilden, der es erlaubt, die mannigfaltigen Erfahrungen zwischen den Verwirrungen und den aufrichtigen Wahrnehmungen einzuteilen. Damit schneidet meine keine Erfahrung ab, sondern überdenkt sie kritisch und sortiert sie anhand ihrer Verlässlichkeit sorgfältig; man stellt mittels seiner eigenen Erfahrungen ein eigenes Wertesystem auf, in dem verschiedene Normen ohne Verwirrungen eingeordnet sind.²²⁸ Obwohl sich dieses Wertesystem auf subjektive Erfahrung stützt, ist das Werturteil weder beliebig, denn es geht von der Selbstreflexion aus, noch willkürlich, weil es von der reflektierten Wahrnehmung ausgeht.

Zweitens, eine aufrichtige Beurteilung einer Person soll öffentlich *erklärbar* und argumentativ *begründbar* sein. Mit dem o.a. Zitat verdeutlicht Konfuzius dies: Er erklärt mit seiner Erfahrung, warum sich Hûi so verhält, und bringt zugleich eine Begründung dafür, warum Hûi nicht dumm ist, auch wenn er so erscheinen mag. Obwohl eine Beurteilung deskriptiv erklärbar und argumentativ begründbar ist, ist sie dennoch für Konfuzius an eine bestimmte Situation gebunden; einer Verallgemeinerung der Beurteilung widersetzt er sich: „When the multitude hate a man, it is necessary to examine into the case. When the multitude like a man, it is necessary to examine into the case.“ (15:27) Um zu einer Beurteilung einer Person zu kommen, muss also die zugrunde liegende Situation zunächst reflektiert werden. Diese wird mittels der Selbstreflexion durch die Konfrontation mit den vielfältigen Situationen geprägt; sie generiert einen Standpunkt inmitten dieser mannigfaltigen Erfahrungen. Die Reflexion auf die Situation lässt sich zweifach unterteilen: einerseits geht es um das Wissen um eine Person, während andererseits die Vermittlung dieses Wissen an die entsprechende Person eine Rolle spielt. Im ersten Fall kommt es darauf an, inwieweit man sich mit Hilfe seiner Erfahrung in die Situation einer anderen Person hineinversetzen und die Kontinuität derselben genau erfassen kann. „He [Fan Ch’ih] asked about knowledge. The Master said, ‘It is to know all men.’“ (12:22) Die zweite Variante geht dagegen einen Schritt weiter; das erworbene Wissen um eine Person wird dazu eingesetzt, diese über sich selbst aufzuklä-

²²⁸ Vgl. „The wise are free from perplexities“ (9:28), „[...] wise, he is free from perplexities; [...]“ (14:30).

ren, d.h. die Person soll zur Selbsterkenntnis angeleitet werden. Dieses aufklärerische Ziel der Personenbeurteilung ist nur dadurch zu erreichen, dass der Beurteilende selbst eine mitteilbare Überzeugungskraft gewinnt, die daraus resultiert, dass er ein angemessenes Verfahren zur Beurteilung der Person verwendet. Um sich einer Person gegenüber angemessen verhalten zu können, muss man zunächst danach fragen, mit welcher Aussage ihr am meisten geholfen werden kann. Sodann stellt sich die Frage, welche Ausdrücke, Gesten, Töne usw. dieser Person gegenüber möglichst wirksam eingesetzt werden können. Die Fragen kommen dann, wenn man die Selbstreflexion und die Reflexion auf die Situation nicht rein geistig anwendet, sondern sie bereits in sein Handeln umsetzen kann. Ein Zitat aus dem *Lunyu* soll dies verdeutlichen:

The Master said, „Am I indeed possessed of knowledge? I am not knowing. But if a mean person, who appears quite empty-like, asks anything of me, I set it forth from one end to the other, and exhaust it.“ (9:7)

Konfuzius gesteht sein Nichtwissen ein, nicht weil es ihm an Wissen mangelt, sondern nur weil er bescheiden ist und sein Wissen als Nichtwissen erscheinen lässt. Durch seine Zurückhaltung kann er sein Wissen im passenden Moment und für den Gesprächspartner auf eine angemessene Art praktizieren. Ein Mensch, der als Nichtwissender zuhört, kann sowohl die Fähigkeit einer Person als auch die Möglichkeit zur Verwirklichung der Fähigkeit genau erfahren und, weil er als Wissender die Selbstreflexion und die Reflexion der Situation praktiziert, flexibel reagieren und effizient wirken. Das Beurteilungsverfahren des Menschen, zielt darauf zwischen den Extremen eine mittlere Position in der Beurteilung der Person zu finden. Es wird zudem versucht, diese der Person zu vermitteln, ohne ihr dabei etwas aufzuzwingen. Die Person, wenn sie ihr Dasein und ihre Fehler erkennt, muss selbst den Impuls zu Korrekturen entwickeln.²²⁹ Es erfährt dabei den Zwang durch sich selbst und nicht durch einen anderen. Es bedarf einer starken Aufmerksamkeit, um die Hinweise der Vermittlung zu erkennen, weil es nur Hinweise und keine Befehle sind. Wenn die Hinweise nicht wahrgenommen werden, passiert gar nichts, d.h. es ist nicht schädlich für die Person, wenn sie sich nicht belehren

²²⁹ Vgl. hierzu: „The Master said, ‘[...] Can men refuse to be pleased with words of gentle advice? But it is unfolding their aim which is valuable. If a man be pleased with these words, but does not unfold their aim, [...], I can really do nothing with him.’“ (9:23)

lässt. Falls aber das Herz der beurteilten Person berührt werden kann, wird die dynamische Kraft derselben stark angeregt.²³⁰

Weltbeurteilung

Der Umgang des Menschen mit einer anderen Person mittels der Selbstreflexion und Situationenreflexion spiegelt das Verständnis seines Verhältnisses zur Welt wider. Die Welt nähert sich ihm insofern an, als er sie erfährt. In der Erfahrung stellt sich die Welt teils als Wirrsal von Zufällen dar, das an der Außenseite von li liegt, teils als soziales Gebilde, das durch die Korrelation zwischen dem einzelnen Menschen und seiner Außenseite geprägt ist, und teils als eine komplexe Verflechtung von Situationen, die sich auf die Einzigartigkeit der Erfahrung einer Person bezieht. Aber der Mensch wird insofern zum Hauptakteur der Welt, als er selbst in der Konfrontation mit ihr einem durchgehenden Faden gleicht; die Welt wandelt sich für ihn vom ungreifbaren heiligen Gefäß zu erfassbaren, einzelnen, aber zusammenhängenden Situationen.²³¹ Die Welt ist für den Menschen eine von ihm erfahrene Welt, die mittels der Selbstreflexion als Situation betrachtet und beurteilt wird. Je nach der Art der Aneignung beider Reflexionstypen – Selbstreflexion und Situationenreflexion – entwickelt sich allmählich sein eigenes Weltverhältnis.

Zunächst wird die Welt als an sich ungreifbare mit Hilfe der Fragestellung, ob man in einer relativ schlechten oder guten Zeit lebt, eingeschätzt. Zugleich überlegt man, wie man sich in dieser Welt verhalten soll.²³² Wenn die gegenwärtige Welt als sehr schlecht einstuft wird, sieht Konfuzius im Zurücktreten, d.h. in der Distanzierung von ihr,²³³ eine Alternative, weil eine schlechte Zeit als eine Gelegenheit zur Gestaltung der

²³⁰ Wie es zu einer vollständigen Beurteilung einer Person kommen kann, erklärt sich in Bezug auf ren: „Now the man of perfect virtue (ren), wishing to be established himself, seeks also to establish others; wishing to be enlarged himself, he seeks also to enlarge others.“ (6:28)

²³¹ Während der Mensch durch die Fragestellung der „Richtigstellung des Namens“ die Selbstidentität destruiert, wird die vorherige Weltprojektion, die von der vorherigen Selbstidentität gebildet wird, zugleich reflektiert und destruiert. Aus dem Selbstvertrauen heraus wird die Welt seiner Erfahrung nach in Situationen erfasst.

²³² Vgl. „The Master said, ‘With sincere faith he unites the love of learning; holding firm to death, he is perfecting the excellence of his course. Such a one will not enter a tottering state, nor dwell in a disorganized one. When right principles of government prevail in the kingdom, he will show himself; when they are prostrated, he will keep concealed. When a country is well governed, poverty and a mean condition are things to be ashamed of. When a country is ill governed, riches and honor are things to be ashamed of.’“ (8:13)

²³³ Vgl. Im Folgenden fragt Tsze-kung nach dem politischen Interesse des Konfuzius: „Tsze-kung said, ‘There is a beautiful gem here. Should I lay it up in a case and keep it? or should I seek for a good price and sell it?’ The Master said, ‘Sell it! Sell it! But I would wait for one to offer the price.’“ (9:12)

zukünftigen politischen Lage genutzt werden kann.²³⁴ Das Zurücktreten ist keine Flucht, keine passive Gleichgültigkeit, sondern ein aktives Verhältnis zur Welt, das sich darin ausdrückt, sowohl auf neue Möglichkeiten zu warten als auch zu versuchen, diese mittels der Selbstbildung und Ausbildung anderer herbeizuführen. Mit Hilfe der Selbstreflexion und der Reflexion auf Situationen eröffnet sich der Mensch einen Zugang zur Welt, d.h. über bestimmte Situation wird sie für ihn fassbar, indem er seine Einschätzung der Welt beurteilen lernt. Er gewinnt einen Beurteilungsstandpunkt gegenüber der Welt. Von diesem Standpunkt aus erhält das Zurücktreten von der Welt eine neue Bedeutung für die Entwicklung der Humanität, die nicht auf die politische, sondern auf die humanistische Revolution zielt, welche nicht durch den politischen Machtkampf, sondern durch die alltäglichen Kultur²³⁵ realisiert wird.

Mittels des gewonnen Standpunkts kann man sich situationsangemessen gegenüber der Welt verhalten. Obwohl Konfuzius prinzipiell dem Zurücktreten von der Welt eine große Bedeutung beimisst, hindert ihn diese Wertschätzung dennoch nicht, gelegentlich machtpolitische Überlegungen anzustellen. Folgende Anekdote stellt das paradoxe Handeln des Konfuzius dar, das nicht für seine grundsätzliche Haltung gegenüber der Politik steht, sondern eher sein Verständnis der Situationsangemessenheit der politischen Haltung verdeutlicht.

Yang Ho wished to see Confucius, but Confucius would not go to see him. On this, he sent a present of a pig to Confucius, who, having chosen a time when Ho was not at home, went to pay his respects for the gift. He met him, however, on the way. Ho said to Confucius, „Come, let me speak with you.“ He then asked, „Can he be called benevolent who keeps his jewel in his bosom, and leaves his country to confusion?“ Confucius replied, „No.“ „Can he be called wise, who is anxious to be engaged in public employment, and yet is constantly losing the opportunity of being so?“ Confucius again said, „No.“ „The days and months are passing away; the years do not wait for us.“ Confucius said, „Right; I will go into office.“ (17:1)

Meines Erachtens ist Konfuzius nicht wirklich gewillt, ein politisches Amt zu übernehmen, denn sonst wäre nur schwer verständlich zu machen, warum er einem Treffen mit Ho, der damals politische Macht besaß, absichtlich aus dem Weg zu gehen versucht. Einige Interpreten meinen –basierend auf historischen Einschätzungen –, dass Konfuzi-

²³⁴ Vgl. Im Folgenden antwortet Ch'î-tiao K'âi auf die Empfehlung des Konfuzius, Beamter zu werden damit, dass er dazu nicht bereit sei, weil seine Sprache noch nicht seiner Handlung entspricht. „The Master was wishing Ch'î-tiao K'âi to enter an official employment. He replied, 'I am not yet able to rest in the assurance of This.' The Master was pleased.“ (5:5)

²³⁵ Die Politik bezeichnet Konfuzius zufolge nicht nur das Regieren des Politikers, sondern auch das Regulieren der Sitten. Vgl. „Some one addressed Confucius, saying, 'Sir, why are you not engaged in the government?' The Master said, 'What does the Shû-ching say of filial piety? »You are final, you discharge your brotherly duties. These qualities are displayed in government.« This then also constitutes the exercise of government. Why must there be that making one be in the government?' “ (2:21)

us das Treffen mit Ho deswegen meidet, weil dieser seine politische Macht ungerecht einsetzte. Diese Vermutung ist jedoch nicht hinreichend, weil sie die Frage, warum Konfuzius im Dialog auf die Aufforderung Ho's, in der Politik aktiv zu werden, eingeht, nicht beantwortet. Dieser Vermutung liegen zwei ungenügende Annahmen zugrunde: entweder ist Konfuzius' politisches Verhalten inkonsistent oder man unterstellt ihm, er würde alle Anlässe nutzen, um Politik zu betreiben. Es scheint dagegen plausibler zu sein, davon auszugehen, dass Konfuzius hier wieder angepasst an die Situation und seinen Gesprächspartner seine Antwort formuliert, d.h. in der Situation sieht er eine Möglichkeit zur Verwirklichung seiner Lehre. Diese Interpretation würde der Annahme, dass Konfuzius hauptsächlich auf eine Distanzierung von der Welt zielt, weil er in ihr eine Möglichkeit zur humanistischen Revolution sieht, nicht unbedingt widersprechen. Konfuzius hasst den Starrsinn²³⁶ und reagiert deshalb sehr flexibel auf eine Situation, weshalb er sich auch freut, wenn er neue Erfahrungen sammeln kann. Demnach zielt das Weltverhältnis bei Konfuzius, das durch die Weltbeurteilung geprägt wird, letztlich auf die Situationsangemessenheit, die einerseits zur Vollendung der immanenten Regulierung des Gefühls dient und andererseits zum Übergang von der immanenten zur externen Regulierung führt. Zugleich bezieht sich sein Verständnis von Politik, das von diesem Weltverhältnis abhängig ist, direkt auf den Vollzug der Handlung, der nicht nur von der Dynamik der Handlung heraus kontinuierlich und wiederholend, sondern auch tatsächlich situationsangemessen ist.

Übergang von der immanenten zur externen Regulierung

Um die Frage, wie der Mensch situationsangemessen handeln kann, abschließend zu beantworten, muss sein gesamter Entwicklungsprozess betrachtet werden. Dazu gehört auch die ästhetische Prägung mittels der Musik. An dieser Stelle ist es jedoch erst noch notwendig, in Bezug auf Li darzustellen, wie sich der Mensch möglichst situationsangemessen verhalten kann, um dadurch den Übergang von der immanenten zur externen Regulierung zu verdeutlichen. Das folgende Zitat stellt den Entwicklungsprozess vom Lernen-Mögen bis zur situationsangemessenen Handlung dar:

The Master said, „There are some with whom we may study [學] in common, but we shall find them unable to go along with us to principles [道]. Perhaps we may go on with them to principles [道], but we shall find them unable to get established [立] in those along with us.

²³⁶ “Wei-shang Mâu said to Confucius, ‘Ch’iû [der Beiname von Konfuzius], how is it that you keep roosting about? Is it not that you are an insinuating talker?’ Confucius said, ‘I do not dare to play the part of such a talker, but I hate obstinacy.’“ (14:34)

Or if we may get so established [立] along with them, we shall find them unable to weigh occurring events [權] along with us.“ (9:29)

Dem Zitat nach beinhaltet der Entwicklungsprozess folgend Schritte:

- a) das Streben, zu lernen;
- b) die Gewöhnung an die Disziplin des Lernen-Mögens, d.i. die überwiegende Orientierung an der Außenseite des Menschen inmitten der Spannungen zwischen ihm und seiner Außenseite;
- c) das Vertreten eines eigenen Standpunkts, d.h. eine die Handlung berücksichtigende Verwendung der Sprache und die Übereinstimmung der Handlung mit dem sprachlichen Ausdruck;
- d) das Abwägen der Wirksamkeit, d.i. der von der Konfrontation des Selbstvertrauens mit Situationen habitualisierte Beurteilungsstandpunkt und die aufrichtige Beurteilung der Situationen.

Denselben Entwicklungsprozess zeigt auch der biographische Monolog des Konfuzius im *Lunyu*:

The Master said, „At fifteen, I had my mind bent on learning [學]. At thirty, I stood firm [立]. At forty, I had no doubts [不惑]. At fifty, I knew the decrees of Heaven [知天命]. At sixty, my ear was an obedient organ for the reception of truth. At seventy, I could follow what my heart desired, without transgressing what was right.“ (2:4)

Das Streben, zu lernen (Punkt a), führt Konfuzius seit dem 15. Lebensjahr aus. Im Alter von 30 Jahren bildet er sich seinen eigenen Standpunkt (Punkt b). Mit 40 Jahren herrscht Verwirrung (Punkt c), bevor er mit 50 Jahren dazu kommt, die Welt zu verstehen (Punkt d). Die Entwicklungen des Konfuzius im Alter von 60 bis 70 Jahren gelingen dann, wenn man mittels der Musik seine ästhetische Sensibilität kontinuierlich und wiederholt realisieren kann.

Dem Prozess folgend haben wir nach den ganzen bisherigen Erörterungen mit dem Wissen den Punkt d) erreicht und stehen vor der Beurteilung der Situationen, weil man vom Lernen-Mögen ausgehend zwar seinen Beurteilungsstandpunkt gebildet hat, mit dem eine Person, aber noch nicht vollständig eine Situation eingeschätzt werden kann. In diesem Zustand kann man seine Handlung kritisieren und der Selbstkritik nach seine Handlung mit der Sprache übereinstimmend ausführen. Dennoch ist die Handlung nicht immer situationsangemessen, weil man die Situationen nicht immer richtig einschätzen kann; es fehlt noch ein intuitives Beurteilungssensorium der Situationen.

Obwohl eine Situation meistens unergreifbar erscheint, ist ein Bruchteil derselben wie die Spitze eines Eisbergs für den Menschen dennoch erfassbar, wenn er beim

Sprechen auf seine Wirkung achtet, die Handlung auf ihre Wirksamkeit ausrichtet, seine vorherige Einschätzung gegenüber reflektierend korrigiert und der Welt aus seinem Dasein heraus aufgeschlossen gegenüber steht. Erfassbare Situationen kann man aber nicht festlegen, weil eine festgelegte Situation nicht mehr als eine Situation gelten kann. Demnach geht es bei der erfassbaren Situation nicht darum, dass man eine nützliche oder wertvolle Situation auswählen sollte, sondern darum, wie man erfassbare Situationen kontinuierlich wahrnehmen und wiederholt im Leben umsetzen kann. Um zu veranschaulichen, was unter einer erfassbaren Situation zu verstehen ist, muss zunächst erklärt werden, wie man von der immanenten zur externen Regulierung übergeht. Die immanente Regulierung des Gefühls bezieht sich auf die Verwirklichung der Einfühlung und Bewegung im Leben, die bereits bezogen auf die Dynamik des Gefühls, der Sprache, des Wünschens und der Handlung ausgehend von der sittlichen Prägung dargestellt wurde. Solange der Mensch seiner Sprache entsprechend und kontinuierlich am Lernen-Mögen orientiert handelt, ist die immanente Regulierung des Gefühls insofern vollendet, als die moralische und sittliche Prägung vom Menschen erwartet werden kann. Weiterhin scheint der Übergang insofern an die situationsgemäße Handlung heranzureichen, als er die Flexibilität und Lebendigkeit der erfassbaren Situationen nicht schädigt und gleichzeitig die Situationsangemessenheit des Handelnden in dessen Weltverhältnis in ein eigenes Sensorium integriert.

Die allgemeine Notwendigkeit der immanenten Regulierung besteht darin, dass der menschliche Körper seiner räumlichen Begrenztheit wegen Maßnahmen gegen extreme Zustände einleitet. Die Notwendigkeit dazu liegt in der Funktion des Körpers, das kontinuierliche, zugleich sehr flexible und autonome Gleichgewicht zu erhalten. Sie weist nicht nur darauf hin, dass der Mensch von Geburt an zur immanenten Regulierung fähig ist, sondern vor allem darauf, dass alle übrigen Funktionen des Menschen – z.B. das Fühlen, das Sprechen, das Wünschen und die Handlung – aus der immanenten Regulierung heraus erfolgen sollen. Jeder Mensch hat die Fähigkeit zur immanenten Regulierung, weil er einen Körper besitzt, der die immanente Regulierung erfordert, wenn auch nur wenige sie tatsächlich vollziehen, weil das Gefühl ohne Disziplinierung nur Zu- und Abneigung ausdrückt. Solange die Kontinuität und Wiederholbarkeit des Gefühls, der Sprache, des Wünschens und der Handlung in den Sitten allmählich und mühsam ausgeübt wird, kann die immanente Regulierung erreicht werden. Wenn man seine immanente Regulierung in der Erziehung nur durch das Befolgen von Regeln erlernt, kann sie nicht flexibel auf Situationen reagieren, weshalb sie nicht wirksam wird. Hin-

gegen setzt die immanente Regulierung, die von der Dynamik des Gefühls bis zur Dynamik der Handlung eingeübt wird, durch die Begegnung mit Situationen voraus, dass immer wieder die Wirkung der jeweiligen Dynamik berücksichtigt wird.

Diese immanente Regulierung [„equilibrium“ der Übersetzung von James Legge nach: 中 (die Mitte)] wird vom Konfuzianismus als zeitliche [時中: Zusammensetzung von Zeit und Mitte] bestimmt. Dieser Zeitbezug stellt sich im Übergang von der immanenten zur externen Regulierung dar. Die immanente Regulierung ist von vornherein mit Situationen verbunden und wird situationsangemessen angewendet. Wie man sich zu den Situationen verhalten soll, wird schon mit dem Körper verdeutlicht, weil dieser intern kontinuierlich und extern flexibel auf Situationen reagiert. Der Übergang von der immanenten zur externen Regulierung hängt nur davon ab, inwiefern man die intern kontinuierliche und extern flexible Funktion des Körpers in sein Weltverhältnis umsetzen kann. Inwiefern verändert sich das eigene Weltverhältnis, wenn man den Übergang vollzieht? Im Folgenden soll skizziert werden, was ein ideales Weltverhältnis im Sinne des Konfuzius ist, das zugleich einen direkten Bezug zum Taoismus aufweist.

The Master said, „I would prefer not speaking.“ Tsze-kung said, „If you, Master, do not speak, what shall we, your disciples, have to record?“ The Master said, „Does Heaven speak? The four seasons pursue their courses, and all things are continually being produced, but does Heaven say anything?“ (17:19)

Die Sprache zielt auf ihren Vollzug, der in der Handlung deutlich wird. Demgegenüber zielt der Akt des Sprechens auf das Nicht-Sprechen, das kein Schweigen ist, denn die Wirkung des Sprechens vollzieht sich ohne ein gesprochenes Wort. Daher geht es im obigen Zitat nicht um das Gebot des Schweigens, sondern darum, wie das Sprechen verwirklicht werden soll, das seiner Wirkung nach als das Handeln auszudeuten ist. Die Handlung zielt auf ihre situationsangemessene Verwirklichung. Demgegenüber zielt das Handeln selbst auf das Nicht-Tun, das ohne Tun seine erwartete Verwirklichung vollzieht. Das Nicht-Tun, das normalerweise eine bedeutende Komponente des Taoismus ist, gilt auch für das Weltverhältnis des Konfuzius. Das Weltverhältnis des Menschen, wenn er den Übergang von der immanenten zur externen Regulierung realisiert, tritt ebenso wie die Funktion der Natur („What-is-so-of-itself“) auf, die im obigen Zitat durch den Himmel verdeutlicht wird. Die Natur setzt ohne Anstrengung ihre Prozesse fort und bringt gleichzeitig alle Dinge auf der Welt hervor. Ebenso soll sich der Mensch zur Welt verhalten: er soll ohne augenscheinliche Anstrengung situationsangemessen handeln. Eine wahre situationsangemessene Handlung kann nur auf der immanenten Regulierung basieren, auch wenn – von außen betrachtet – manch eine Verhaltensweise,

die nur durch die externe Regulierung hindurchgegangen ist, als situationsgemäß erscheinen mag. Die wahre Situationsangemessenheit offenbart sich in der Möglichkeit der beständigen und wiederholten Handlung. Die externe Regulierung, die aus der immanenten Regulierung hervorgeht, wird mittels der Musik geprägt. Im Folgenden wird behandelt, wie die externe Regulierung durch die Musik auszubilden ist. In die externe Regulierung werden die immanenten Vollzüge des Menschen – Dynamik des Gefühls, der Sprache, des Wünschens und der Handlung – integriert, indem durch die Musik die Selbstwirkung des Gefühls, die Wechselwirkung mit li und die Realisation der ästhetischen Sensibilität erreicht wird.

2. Musik

Das Gefühl, das von den Dingen bloß erschüttert wird, verändert sich zunächst durch die elterliche Erziehung zur Einfühlung und Bewegung, d.h. in die Dynamik des Gefühls, die den ganzen Prozessen der Dynamik der Sprache, des Wünschens und der Handlung zugrunde liegt, und in diesen selbst weitergeführt und weiterentwickelt wird. Solange der Mensch bei der moralischen und sittlichen Prägung aus der Einfühlung und Bewegung heraus die Dynamik der Handlung durchzieht, hat er die immanente Regulierung des Gefühls auf der moralischen und sittlichen Ebene erreicht. Aber diese Regulierung ist für das Realisieren der Einfühlung und Bewegung nicht hinreichend, weil sie erstens den Impuls der Einfühlung und Bewegung nicht initiieren kann und zweitens aufgrund ihres auf die Handlung konzentrierten Charakters nur mit Schwierigkeiten zur externen Regulierung übergeht, welche die Harmonie hervorbringt. Aus diesen Gründen benötigt die ästhetische Sensibilität die Musik, bei der es um das selbstwirkende Gefühl geht, das sowohl von der Poesie erregt wird und die Einfühlung und Bewegung angemessen zum Ausdruck bringt als auch in der Wechselwirkung mit der Gesellschaft realisiert wird. Letztlich wird die Wechselwirkung zwischen der ästhetischen Sensibilität des Menschen und der ästhetischen Stimmung in der Gesellschaft darauf reduziert, inwieweit der Einzelne die ästhetische Sensibilität im Leben realisiert. Trotz der knappen Ausführungen über die Musik soll gezeigt werden, warum ren [仁] bei Konfuzius nicht als ethische, sondern „ästhet/hische“²³⁷ Erklärung, genauer gesagt als ästhetische Erklä-

²³⁷ „Die Wortprägung ‚Ästhet/hik‘ – gebildet durch Zusammenziehung von ‚Ästhetik‘ und ‚Ethik‘ – soll diejenigen teile der Ästhetik bezeichnen, die von sich aus ethische Momente enthalten.“ (Wolfgang Welsch, *Grenzgänge der Ästhetik*, S. 108.)

nung, zu erfassen ist, d.h. warum *Lunyu* nicht als moralischer und sittlicher Text, sondern als ästhetischer Text gelesen werden sollte. Zuvor ist aber darauf einzugehen, was Konfuzius unter Musik versteht, weil der Musikbegriff im *Lunyu* etwas schillernd ist.

Keinem anderen Begriff im *Lunyu* kommt eine so große Bedeutung zu wie dem der Musik. Sie vollzieht die Vollendung des menschlichen Vermögens²³⁸ und wirkt sich auf die Harmonie in der Gesellschaft aus. So vollkommen und harmonisch ist sie, dass sie auf unsere noch unbeantwortete Frage, wie man die ästhetische Sensibilität endgültig erreichen kann, Antwort gibt. Zu Beginn der Abhandlung über die ästhetische Sensibilität wurde die Wechselbeziehung zwischen li und Musik anfänglich skizziert, um zu verdeutlichen, dass die konfuzianischen Gedanken nicht nur moralische und sittliche, sondern auch ästhetische Auffassungen sind. Die Bedeutung der Musik im *Lunyu* wurde bisher entweder gar nicht beachtet oder zumindest vernachlässigt; unbeachtet blieb sie, weil die Musik nicht mehr als „Hilfsmittel zur moralischen Kultivierung“²³⁹ angesehen wird, und vernachlässigt wurde sie, wenn die Musik ohne Rücksicht auf ihren immanenten Charakter nur in Bezug auf ihre Wirkungen thematisiert wurde²⁴⁰.

Der Begriff der Musik im *Lunyu* ist mehrdeutig: Das Verständnis reicht vom konkreten bis zum abstrakten Begriff. Mit dem konkreten Begriff ist das alltägliche Verständnis von Musik gemeint, die „absichtsvolle Organisation von Schallereignissen“²⁴¹, welches der modernen Musikvorstellung im Westen entspricht. Der einzige Unterschied zwischen der westlichen und der ostasiatischen Auffassung scheint darin zu bestehen, dass die Musik bei Konfuzius nicht mit einer betrachtenden Haltung, durch die sie als mathematische Ordnung der Welt angesehen wird, sondern mit einer involvierten Haltung, d.i. mit dem Musizieren, verbunden ist. Das Musizieren kann man sowohl als Musiker als auch als Rezipient ausführen. Als Rezipient macht Konfuzius reflexive und emotionale Erfahrungen mit der Musik. Reflexiv analysiert er die Gesamtstruktur der Musik,²⁴² empfiehlt eine bestimmte Musikart,²⁴³ weist eine be-

²³⁸ “The Master said, ‘It is by the Odes that the mind is aroused. It is by the Rules of Propriety that the character is established. It is from Music that the finish is received.’” (8:8)

²³⁹ Xuewu Gu, Konfuzius zur Einführung, Hamburg 2002, S. 140.

²⁴⁰ Zu diesem Fall gehört die Erklärung von Volker Zotz. Hier wird das ästhetische Moment beachtet, aber die Musik wird doch nur ihrer Wirkung nach mit der Harmonie in Verbindung gebracht. (Volker Zotz, Konfuzius, S. 78ff)

²⁴¹ Vgl. den Artikel „Musik“, in: *Ästhetische Grundbegriffe*, Bd. 4, Stuttgart/Weimar 2002, S. 256.

²⁴² Vgl. „The Master instructing the Grand music master of Lü said, ‘How to play music may be known. At the commencement of the piece, all the parts should sound together. As it proceeds, they should be in harmony while severally distinct and flowing without break, and thus on to the conclusion.’” (3:23)

stimmte Stimmung in der Musik ab,²⁴⁴ und beurteilt ein Musikstück.²⁴⁵ Emotional ist er von einer Musikart so beeindruckt, dass er den Geschmack des Fleisches drei Monate lang vergisst,²⁴⁶ und sich immer wieder an diesen Ereignis erinnert: „When the music master Chih first entered on his office, the finish of the Kwan Tsu was magnificent; how it filled the ears!“ (8:15). Nicht nur als Rezipient, sondern auch als Musiker vollführt Konfuzius das Musizieren. Vermutlich erbte er von seiner Mutter, die eine Schamanin war, die musikalische Begabung, lernte begierig und ununterbrochen neue Musikarten,²⁴⁷ sprach durch die Musik²⁴⁸ und realisierte die angemessene Anordnung derselben in seiner Gesellschaft.²⁴⁹ In seinem Leben praktizierte Konfuzius die Musik, in seiner Lehre machte er sie zu einem wichtigen Bestandteil.²⁵⁰

Während die Musik in konkretem Sinne mit dem Musizieren zusammenhängt, bezieht sich der abstrakte Begriff²⁵¹ unmittelbar auf die Empfindung, die nicht eine bloße Erregung des Gefühls,²⁵² sondern die Selbstwirkung der Dynamik des Gefühls impliziert. Ein solcher Musikbegriff wird im *Lunyu* meistens mit li verglichen oder zusammengebracht wird. Obwohl die Originalität der Gegenüberstellung von Musik und li textkritisch verdächtig scheint, weil sie geradezu dem zeitlich später entstandenen Buch *Yo Ki* entspricht, das historisch erstmals auf das Yin/Yang-Schema hinweist, schlägt

²⁴³ Vgl. „The Master said of the Shào that it was perfectly beautiful and also perfectly good. He said of the Wû that it was perfectly beautiful but not perfectly good.“ (3:25)

²⁴⁴ Vgl. „[...] ‘Banish the songs of Chang, and keep far from specious talkers. The songs of Chang are licentious; specious talkers are dangerous.’“ (15:10)

²⁴⁵ Vgl. „The Master said, ‘The Kwan Tsü is expressive of enjoyment without being licentious, and of grief without being hurtfully excessive.’“ (3:20)

²⁴⁶ Vgl. „When the Master was in Ch’î, he heard the Shào, and for three months did not know the taste of flesh. ‘I did not think’, he said, ‘that music could have been made so excellent as this.’“ (7:13)

²⁴⁷ Vgl. ebd. Dass Konfuzius drei Monate lang, in denen er den Geschmack des Fleisches vergaß, die Musik gelernt hat, berichtet Sima Qian (145-86 v. Chr.); „in lernenden drei Monaten, vergaß er den Geschmack des Fleisches“ [學以三月, 不知肉味].

²⁴⁸ Vgl. „Zû Pei wished to see Confucius, but Confucius declined, on the ground of being sick, to see him. When the bearer of this message went out at the door, (the Master) took his lute and sang to it, in order that Pei might hear him.“ (17:20)

²⁴⁹ Vgl. „The Master said, ‘I returned from Wei to Lû, and then the music was reformed, and the pieces in the Royal songs and Praise songs all found their proper places.’“ (9:14)

²⁵⁰ Ein Beispiel dafür ist das folgende Zitat: „The Master said, ‘What has the lute of Yû to do in my door?’ The other disciples began not to respect Tsze-lû. The Master said, ‘Yû has ascended to the hall, though he has not yet passed into the inner apartments.’“ (11:14)

²⁵¹ Im folgenden Gespräch äußert Konfuzius, dass sein Musikbegriff mehr als das Musizieren enthält: „[...] ‘It is music’, they say. ‘It is music’, they say. Are bells and drums all that is meant by music?’“ (17:11)

²⁵² Volker Zotz verknüpft die Musik mit der Empfindung, die nur angesichts der Wirkung der Musik als die Erregung des Gefühls erfasst wird. „Musik, deren Wahrnehmen und Praktizieren der Persönlichkeit den letzten Schliff gibt, wirkt unmittelbar auf das Empfinden.“ Die Musik – so Zotz – nimmt, wenn sie schön ist, einen beschleunigten Gang zur Harmonie. „Gute Musik muss harmonisch sein und vom Anfang bis zum Ende fließen.“ (Volker Zotz, *Konfuzius*, S. 79)

Kim Young-Oak dennoch vor, die Gegenüberstellung von Musik und li im Sinne des Yin/Yang-Schemas auszudeuten, weil der Ursprung dieses Schemas auf wichtige Gespräche des Konfuzius im *Lunyu* zurückgeführt werden kann. Wenn der Musikbegriff Kim Young-Oak zufolge in Wechselbeziehung mit li gesetzt wird, bezieht er sich nicht nur auf das Musizieren selbst, sondern ebenso auf das selbstwirkende Gefühl des Menschen. Während die Dynamik des Gefühls innerhalb von li – ausgehend vom häuslichen Umgang hin zur Freundschaft und zur Politik – erweitert wird, ist die Musik auf das innere Wirken des Gefühls selbst bezogen, das als das selbstbewirkende Gefühl zu bezeichnen ist. Die Musik beruht zwar auf der Empfindung, nicht aber auf einer bloßen Erregung des Gefühls, sondern nur auf dem Wirken eines selbstbezüglichen Gefühls. Da aber die Musik im *Lunyu* eine verwirrende Stellung hat – teils eine Parallele zu li ist, teils in Wechselbeziehung mit li gesetzt wird und teils eine Synthese von li und Musik gemeint ist –, werden im folgenden Zitat drei Momente der Musik entnommen, um anhand dieser auf Prozesse des selbstbewirkenden Gefühls Schritt für Schritt eingehen zu können. Zu diesen drei Momenten gehören erstens die Poesie als das initiiierende Moment des selbstbewirkenden Gefühls, zweitens die Musik, welche in Wechselbeziehung mit li steht, und drittens eine alles umschließende Bedeutung der Musik. „The Master said, ‚It is by the Odes that the mind is aroused. It is by the Rules of Propriety that the character is established. It is from Music that the finish is received.‘“ (8:8) Die Poesie erregt das innere Gefühl, durch li wird es verfeinert und durch die Musik vollendet. Demnach ist die Poesie eine erste Form der Musik, die zwar im Menschen, aber noch nicht mit li vermittelt ist, sondern nur parallel zu li verläuft. Das mit der Poesie erregte Gefühl wird in die Wechselbeziehung mit li gesetzt, wodurch der Mensch an die „ästhet/hische“ Prägung herangeführt wird, mittels der sich die Wechselwirkung zwischen der ästhetischen Sensibilität und der ästhetischen Stimmung entwickelt, die sich wiederum letztlich auf die Verwirklichung der ästhetischen Sensibilität zurückführen lässt. Infolgedessen wird der folgende Text in drei Teile – Poesie, Musik in der Wechselbeziehung mit li und Musik als Realisation der ästhetischen Sensibilität – unterteilt.

2.1. Poesie

Der Begriff der Poesie [詩] im *Lunyu* wird nicht auf die Dichtkunst an sich, sondern nur auf die etwa 300 Gedichte des *Buchs der Lieder* [*Shih Ching: The Book of Poetry* der Übersetzung von James Legge nach] bezogen. Angesichts der Musik sind diese Gedich-

te nicht als „höfische Lyrik und Volksdichtung der Zhou-Zeit“²⁵³, sondern als Liedtexte anzusehen.

Dem *Shih Ching* zufolge muss der Klangfarbenreichtum der auf nur wenigen Tönen basierenden, mehr oder weniger im Unisono verlaufenden Musik bereits in der Shang- und Chou [Zhou]-Zeit außerordentlich gewesen sein. Die acht Klangkategorien (*pa yin*) schufen einerseits im heterophonen Zusammenspiel der Instrumente größte Gegensätzlichkeit, andererseits im Bereich einer einzigen Materialkategorie größte Differenzierung der Klangfarben. Leider besitzen wir darüber nur literarische Zeugnisse; so beschreibt etwa die Ode 280 des *Shih Ching* einen gesamten musikalischen Verlauf.²⁵⁴

Leider kann diese Poesie heute nur noch als literarischer Text gelesen werden, weil die vertonte Musik verloren gegangen ist. Im Gegensatz zur Poesie als Liedtext des Musizierens, gewinnt sie einen erweiterten Sinn, wenn man die Wirkung derselben im *Lunyu* berücksichtigt. Der konkrete Musikbegriff, das Musizieren, wird durch die Dynamik des Gefühls erweitert. Die Poesie ist die Bewegung des Gefühls; es wird im *Lunyu* positiv – „The Odes serve to stimulate the mind“²⁵⁵ – und negativ formuliert – „The man who has not studied the Châu-nan and the Shâo-nan [die beiden Liedertexte aus dem *Shih Ching*] is like one who stands with his face right against a wall“²⁵⁶.

Die Poesie berührt das Innere des Menschen, zugleich wird das Gefühl in eine innere Bewegung versetzt. Bei der Poesie geht es nicht um das passive Mögen/Nicht-Mögen, das durch die moralische und sittliche Prägung gebildet wird, sondern nur um die Bewegung des Gefühls selbst, die durch die musikalische Erfahrung ungezwungen erregt wird. Das selbstbewegende Gefühl der Poesie verfolgt keinen egoistischen Zweck,²⁵⁷ weil die Bewegung dieses Gefühls die Grenze zwischen dem Selbst und seiner Außenseite leicht überschreitet. In der Poesie empfindet man Freude und Ärger, ohne auf seinen eigenen Vorteil zu rechnen, weil man kein Interesse daran hat. Nur der, dessen Freude und Hass von der Poesie geprägt wurde, kann in bitterer Not bestehen,

²⁵³ Volker Zotz, *Konfuzius*, S. 26.

²⁵⁴ Hans Oesch, *Außereuropäische Musik* (Teil 1), in: Carl Dahlhaus (Hrsg.) *Neues Handbuch der Musikwissenschaft*, Bd. 8, Darmstadt 1997, S. 27. Ob die Poesie wirklich 280 Stücke umfasst, ist umstritten. Kim Young-Oak zählt die Poesie mit 305 Stücke (Pung 160 + Ah 105 + Song 40). (Kim Young-Oak, *Dohol Noner*, Bd. 2, S. 325.)

²⁵⁵ Das ganze Gespräch lautet folgendermaßen: „The Master said, ‘My children, why do you not study the Book of Poetry. **The Odes serve to stimulate the mind.** They may be used for purposes of self-contemplation. They teach the art of sociability. They show how to regulate feelings of resentment. From them you learn the more immediate duty of serving one’s father, and the remoter one of serving one’s prince. From them we become largely acquainted with the names of birds, beasts, and plants.’“ (17:9; Herv. v. Verf.)

²⁵⁶ Das ganze Gespräch lautet folgendermaßen: „The Master said to Po-yü, ‘Do you give yourself to the Châu-nan and the Shâo-nan. **The man who has not studied the Châu-nan and the Shâo-nan is like one who stands with his face right against a wall.** Is he not so?’“ (17:10; Herv. v. Verf.)

²⁵⁷ Vgl. „The Master said, ‘In the Book of Poetry are three hundred pieces, but the design of them all may be embraced in one sentence, **Having no depraved thoughts.**’“ (2:2; Herv. v. Verf.)

ohne egoistische Zwecke zu verfolgen und kann sogar die Freude an seinem armen Leben beibehalten.²⁵⁸ „Admirable indeed was the virtue [ren: ästhetische Sensibilität] of Hûi! With a single bamboo dish of rice, a single gourd dish of drink, and living in his mean narrow lane, while others could not have endured the distress, he did not allow his joy to be affected by it. Admirable indeed was the virtue of Hûi!“ (6:9) Freilich ist der Genuss der Armut kein Zweck der Poesie, sondern ihre Wirkung.

Der Grund dafür, warum Konfuzius die Poesie als leitendes Bildungsprogramm einsetzt, liegt nicht in der Wirkung des Gemüts, sondern eher in der Sprache. Das Erlernen der Poesie bei Konfuzius ist für das Sprechen notwendig, das das selbstbewegende Gefühl in sich reguliert ausdrückt. Wenn man die Poesie nicht lernt, kann man sich weder mit anderen mitfühlend unterhalten, noch selbst ein eigenes Gefühl ohne Verkrampfung und Verkehrung zum Ausdruck bringen: „If you do not learn the Odes, you will not be fit to converse with [無以言: wörtlich übersetzt, „du kannst nicht sprechen“].“²⁵⁹ Das Sprechen, solange es nicht nur als allgemeine Fähigkeit des Menschen, sondern eine mittels der Poesie erworbene Fähigkeit angesehen wird, ist kein unmittelbarer Ausdruck der Bewegung des Gefühls, sondern ein vermittelter in der Korrelation zwischen dem Gefühl und der Sprache. Beim Erlernen der Poesie wird diese Korrelation klarer; einerseits verdeutlicht sich, durch welches Wort ein innerer Zustand passend beschrieben werden kann, und andererseits zeigt sich, welche Bewegung des Gefühls durch dieses Wort angemessen erregt wird. Dadurch kann derjenige, der auf die Korrelation zwischen dem Gefühl und der Sprache achtet, seine Bewegung des Gefühls angemessen und geschickt zum Ausdruck bringen. Da der direkte Zugang zur Wirklichkeit²⁶⁰ nur ein Sonderfall

²⁵⁸ Vgl. „Tsze-kung said, ‘What do you pronounce concerning the poor man who yet does not flatter, and the rich man who is not proud?’ The Master replied, ‘They will do; but they are not equal to him, who, though poor, is yet cheerful, and to him, who, though rich, loves the rules of propriety.’“ (1:15)

²⁵⁹ Das ganze Gespräch lautet: „Ch'an K'ang asked Po-yü, saying, ‘Have you heard any lessons from your father different from what we have all heard?’ Po-yü replied, ‘No. He was standing alone once, when I passed below the hall with hasty steps, and said to me, ‘Have you learned the Odes?’ On my replying ‘Not yet’, he added, **‘If you do not learn the Odes, you will not be fit to converse with.’** I retired and studied the Odes. Another day, he was in the same way standing alone, when I passed by below the hall with hasty steps, and said to me, ‘Have you learned the rules of Propriety?’ On my replying ‘Not yet’, he added, ‘If you do not learn the rules of Propriety, your character cannot be established.’ I then retired, and learned the rules of Propriety. I have heard only these two things from him.’ Ch'ang K'ang retired, and, quite delighted, said, ‘I asked one thing, and I have got three things. I have heard about the Odes. I have heard about the rules of Propriety. I have also heard that the superior man maintains a distant reserve towards his son.’“ (16:13; Herv. v. Verf.)

²⁶⁰ Das poetische Sprechen kann eine direkte Brücke vom Gefühl zur Wirklichkeit schlagen, wenn die Bewegung des Gefühls nicht nur auf diese Korrelation achtet, sondern eine intuitiv erfahrene Situation durchgehend vollzieht. Ein solcher Brückenschlag geschieht nicht zufällig, sondern hängt nur davon ab, dass das Subjekt seine Sprache seiner erfahrenden Situation angemessen praktizieren kann.

der Poesie ist, ist diese nur als „the plain ground“²⁶¹ des Gefühls zu verstehen. Die Korrelation zwischen dem Gefühl und der Sprache muss in die Wechselbeziehung mit li (der ganzen ethischen Prägung des Subjekts) gesetzt werden, weil die Ungenügsamkeit und Unselbstständigkeit des poetischen Sprechens in der Wirklichkeit eine weitere Verwirklichung in der Dynamik des Wünschens und der Dynamik der Handlung benötigt.

2.2. Musik in Wechselbeziehung mit li

Die Bewegung des Gefühls, die von der Poesie erregt wird, wird in der Wechselbeziehung mit li fortgeführt. Dadurch kann die immanente Regulierung des Gefühls im Menschen realisiert werden. Wie die Entwicklung des Gefühls von der Poesie zur immanenten Regulierung verläuft, schildert Konfuzius im Folgenden:

The Master said, „My children, why do you not study the Book of Poetry. The Odes serve to stimulate the mind. They may be used for purposes of self-contemplation. They teach the art of sociability. They show how to regulate feelings of resentment. From them you learn the more immediate duty of serving one's father, and the remoter one of serving one's prince. From them we become largely acquainted with the names of birds, beasts, and plants.“ (17:9)

Das bewegende Gefühl, weil es nicht auf einen egoistischen Zweck, sondern auf die innere Zufriedenheit ausgerichtet ist, prägt eine Zuneigung zu einer bestimmten Freundschaft, die im bereits als empfehlenswerte Freundschaft charakterisiert wurde. Der Impuls zur empfehlenswerten Freundschaft, d.i. das Lernen-Mögen, wird von der Poesie hervorgerufen, weil sie ohne egoistische Beharrung die Grenze zwischen dem Subjekt und seiner Außenseite leicht überschreiten kann. Weiterhin wird das bewegende Gefühl durch das Lernen-Mögen, das von sich ausgehend an der Außenseite des Selbst orientiert ist, immer wieder nach außen geführt, wodurch es immer wieder in eine neue Spannung zwischen der egozentrischen Orientierung des Selbst und der Orientierung an seiner Außenseite gerät. Diese Spannung zwingt dazu, das bewegende Gefühl wiederum zu reflektieren und der erfahrenen Situation angemessen zu verwirklichen. Durch die Einfühlung und Bewegung kann das bewegende Gefühl vom Inneren nach außen durchgezogen werden und der Mensch kann sein selbstbezügliches Gefühl, die Freude

²⁶¹ Das ganze Gespräch lautet: „Tsze-hsiâ asked, saying, ‘What is the meaning of the passage ‘The pretty dimples of her artful smile! The well-defined black and white of her eye! The plain ground for the colors?’” The Master said, ‘The business of laying on the colors follows (the preparation of) **the plain ground**.’ ‘Ceremonies then are a subsequent thing?’ The Master said, ‘It is Shang who can bring out my meaning. Now I can begin to talk about the odes with him.’“ (3:8; Herv. v. Verf.)

und den Hass, vermittelt durch seine sittliche Prägung ausdrücken. „They show how to regulate feelings of resentment [可以怨: im wörtlichen Sinne „man kann hassen“].“ Wenn das bewegende Gefühl durch die Aneignung des Lernen-Mögens auf der Ebene der Handlung sich ergeht, gewinnt es eine bestimmte Handlungsweise, die nicht nur ihm entspricht, sondern auch der moralischen und sittlichen Prägung angepasst ist: „From them you learn the more immediate duty of serving one’s father, and the remoter one of serving one’s prince.“ Hier ist das bewegende Gefühl als Wissen zu bezeichnen, als die Befähigung zum Lernen-Mögen. Im unaufhörlichen Vollzug des Lernen-Mögens begegnet das bewegende Gefühl der Welt, die nicht als offenbare Tatsache, sondern als erfahrene Situation aufzufassen ist. Während die moralische und sittliche Prägung mit der Welt distanziert und bewertend umgeht, befreundet sich das bewegende Gefühl ohne Hemmung mit dem Dasein der Dinge – „the names of birds, beasts, and plants“. Dieser Vorgang, in dem das bewegende Gefühl durch die Wechselbeziehung zwischen li und Musik entwickelt wird, ist nicht nur Teil des menschlichen, individuellen Entwicklungsprozesses, sondern findet auch in der gesellschaftlichen Entwicklung statt. Sofern das bewegende Gefühl in die Wechselbeziehung zwischen li und Musik eingesetzt wird, ist die Musik nicht als das Musizieren, das auf eine musikalische Erfahrung beschränkt ist, sondern als musikalische Inszenierung zu verstehen, durch die man seine eigene Grenze überschreiten kann und in die Gesellschaft eingeht.

Mit dieser musikalischen Inszenierung zielt Konfuzius nicht hauptsächlich auf die Ordnung der Gesellschaft, sondern auf die ästhetische Stimmung. Sie könnte zwar aus der Perspektive desjenigen, der die Inszenierung arrangiert, als politisches und kulturelles Projekt aufgefasst werden, das auf die Ordnung der Gesellschaft zielt, aber sie ist gleichwohl aufgrund der Bewegung des Gefühls nur eine Verwirklichung in derselben. Wenn die musikalische Inszenierung nach und nach zu einer alltäglichen Zeremonie wird und in die Gewohnheit des Lebens integriert wird, wird sie zur gesellschaftlichen Stimmung, die als zusammenfließendes Gefühl in der Gesellschaft zu verstehen ist. Indem dieses zusammenfließende Gefühl kontinuierlich und wiederholt zwischen der musikalischen Inszenierung und der moralischen und sittlichen Prägung vermittelt wird, gelangt es in seinem Verlauf zur Ordnung der Gesellschaft. Aber diese Ordnung der Gesellschaft ist nicht der einzige Zweck der musikalischen Inszenierung für Konfuzius, weil er in ihr nicht nur ein Mittel, sondern auch einen Selbstzweck sieht, d.h. sie bezieht sich nicht nur auf irgendeine Nebenwirkung wie die Ordnung der Gesellschaft, sondern vor allem auf ihre eigene Wirkung, die musikalische Stimmung. Einzelne musikalische

Stimmungen werden von Konfuzius als „gefährlich“, „schön“ oder „schön und gut“ beurteilt, um eine bestimmte *ästhetische Stimmung* unter den vielen musikalischen Stimmungen ausfindig zu machen.

Dafür richtet sich Konfuzius, obwohl er sich mit jeder Musikart ambitioniert und aufgeschlossen beschäftigt, auf eine bestimmte musikalische Stimmung. Im folgenden Zitat verneint er eine andere heftig. „I hate the way in which **the songs of Chang** [Lieder aus dem Fürstentum Chang] confound the music of the Ya.“²⁶² Vermutlich kommt er zu dieser Ablehnung, weil sie zu einer Stimmung in der Gesellschaft hinführt, die ohne irgendeine Regulierung bis zum Exzess zügellos vorangetrieben wird: „The songs of Chang are licentious; [...]“ (15:10) Demgegenüber lobt Konfuzius sowohl die musikalische Stimmung von Shào, die aus der legendären Xia-Dynastie stammt als auch die musikalische Stimmung vom Zhou-Wû-König, die aus der kriegerischen Zeit der Zhou-Dynastie stammt, sieht aber zwischen beiden einen wichtigen Unterschied: „The Master said of the Shào that it was perfectly beautiful and also perfectly good. He said of the Wû that it was perfectly beautiful but not perfectly good.“²⁶³ Die Differenz zwischen dem Schönen und Guten²⁶⁴ liegt meiner Meinung nach im Wirkungsbereich; während sich das Schöne auf die Selbstwirkung einer musikalischen Stimmung bezieht, bezieht sich das Gute auf die gesellschaftliche Wirkung. Das Schöne einer musikalischen Stimmung besteht darin, dass sie ihr autonomes System, das die Erregung des Gefühls bis zur Wirkung vollzieht, in sich enthält. Eine musikalische Stimmung, wenn sie in sich und nach außen vollkommen wirkt, kann selbst zwar schön sein, aber sie genügt nicht für das Gute. Das Gute einer musikalischen Stimmung hängt mit ihrer gesellschaftlichen Wirkung zusammen. Wenn man das Gute [善] nicht als Gegensatz zum Bösen, sondern als Gegensatz zum Nicht-Mögen versteht, bezieht es sich sowohl auf das Mögen eines Menschen als auch auf die gesellschaftliche Stimmung. Demnach entsteht das Gute [das Mögen] einer musikalischen Stimmung daraus, dass sie sowohl das Mögen eines Individuums als auch die gesellschaftliche Stimmung berührt. Solch eine

²⁶² 17:18; Herv. v. Verf.

²⁶³ 3:25. Vgl. hierzu: „Die größte Höhe war für ihn [Konfuzius] in der Shao-Musik [Shào-Musik] der legendären Hsia-Dynastie [Xia-Dynastie] erreicht worden. [...] Die Musik zu Beginn der kriegerischen Chou-Zeit [Zhou-Zeit] (wu-Musik [die Musik vom Zhou-Wû-König]) betrachtet Konfuzius als weniger gut.“ (Hans Oesch, *Außereuropäische Musik* (Teil 1), in: Carl Dahlhaus (Hrsg.), *Neues Handbuch der Musikwissenschaft*, Bd. 8, Darmstadt 1997, S. 27.)

²⁶⁴ In Bezug auf das obige Zitat schlage ich vor, das Schöne und das Gute voneinander zu trennen. Andere Interpreten ordnen dagegen das Schöne dem Guten unter (vgl. Kapitel „Mitleid versus ästhetische Sensibilität“, S. 14ff).

individuelle und gesellschaftlich durchgehende Stimmung ist als *ästhetisch* zu bezeichnen, nicht nur weil sie ihrer Wirkung nach das Schöne berührt, sondern weil vielmehr das bewegende Gefühl seiner Dynamik nach die gesellschaftliche Einfühlung erreicht, d.h. die ästhetische Stimmung zwischen dem Mögen des Individuums und der gesellschaftlichen Stimmung wirken zusammen. Diese ästhetische Stimmung ist weiterhin in zwei Typen, die Naivität und die Kultiviertheit, unterteilt.

The Master said, „The men of former times in the matters of ceremonies and music were rustics, it is said, while the men of these latter times, in ceremonies and music, are accomplished gentlemen. If I have occasion to use those things, I follow the men of former times.“ (11:1)

Zu Beginn der Wechselwirkung zwischen li und Musik sind die Menschen im Allgemeinen naiv. Im weiterführenden Verlauf dieser Wechselwirkung verwandelt sich ihre Naivität in Kultiviertheit. Obwohl im o.a. Zitat weder vom Mögen des Individuums noch von der gesellschaftlichen Stimmung die Rede ist, veranschaulicht die Formulierung „the men of former times“ oder „the men of these latter times“ den Zusammenhang zwischen dem Individuum und der Gesellschaft. Dementsprechend beruhen die Naivität und die Kultiviertheit weder auf dem individuellen Mögen noch auf der gesellschaftlichen Stimmung, sondern auf dem Zusammenwirken beider, d.h. auf der ästhetischen Stimmung. Aber die Art und Weise, wie die Naivität und die Kultiviertheit die ästhetische Stimmung erreichen, divergiert: während die Naivität vom bewegenden Gefühl zur ästhetischen Stimmung gelangt, kommt die Kultiviertheit durch die Tradition oder die Konvention zur ästhetischen Stimmung.

Die Naivität, auf die Konfuzius im obigen Zitat Wert legt, entsteht nicht aus dem Natürlichen, das entweder ein ursprüngliches Ideal ist oder sich auf die allgemeine physische Bedingung des Menschen bezieht, sondern aus der von dem bewegenden Gefühl ausgehenden Wechselwirkung zwischen dem individuellen Mögen/Nicht-Mögen und der gesellschaftlichen Stimmung. Der Mensch ist insofern naiv, als er von sich aus um seiner Dynamik des Gefühls willen²⁶⁵ zur Wechselwirkung zwischen li und Musik

²⁶⁵ Warum die Dynamik des Gefühls für das Subjekt immanent notwendig sein soll, erläutert Aristoteles scharfsinnig im ersten Satz der *Metaphysik*, wenn man diesen weder wissensbezogen noch fixiert auf den Sehsinn interpretiert. „Alle Menschen streben von Natur nach **Lernen**; dies beweist die Freude an den Sinneswahrnehmungen mittels **des Körpers**. Denn nicht zu praktischen Zwecken, sondern auch wenn wir keine Handlung beabsichtigen, ziehen wir **die Einfühlung und Bewegung** so gut wie allem andern vor, und dies deshalb, weil dieser Sinn uns am meisten Erkenntnis gibt und viele Unterscheide offenbart.“ (Ich habe den Teile des Satzes aus der *Metaphysik* I 1, 980 a 21 auf folgende Weise ersetzt: Lernen statt Wissen, Körper statt Augen und Einfühlung und Bewegung statt Sehen. Die ersetzten Stellen sind im Text hervorgehoben.) Die Freude, die von der Poesie erregt wird, zieht die Dynamik des Gefühls vom Affekt bis zur Handlung durch, die nicht von der moralischen und sittlichen Prägung, sondern unmittelbar

kommt. Und die gesellschaftliche Stimmung ist insofern naiv, als die ausgewählte Inszenierung der Musik zur gewöhnlichen Belebung der ästhetischen Stimmung in der Gesellschaft wird. Im Vergleich zur Naivität, die ihren Ausgangspunkt im bewegenden Gefühl hat, ist die Kultiviertheit mit dem gesellschaftlichen System verbunden. Bei der Kultiviertheit geht es zwar um die Wechselwirkung zwischen dem individuellen Mögen/Nicht-Mögen und der gesellschaftlichen Stimmung, aber nicht um das selbstbewegende Gefühl des Menschen. Der Unterschied zwischen der Naivität und der Kultiviertheit zeigt sich mit der Frage, ob die immanente Regulierung des Menschen benötigt wird oder nicht. Während die Naivität aus der immanenten Regulierung heraus die Wechselwirkung zwischen dem Individuum und der Gesellschaft vollzieht, konzentriert sich die Kultiviertheit eher auf die harmonisierende Wirkung in der Gesellschaft. Die Naivität der ästhetischen Stimmung geht von der immanenten Regulierung aus zur Wechselwirkung zwischen dem individuellen Mögen/Nicht-Mögen und der gesellschaftlichen Stimmung über und nähert sich Schritt für Schritt der Harmonie an,²⁶⁶ während die Kultiviertheit aus der Tradition und Konvention heraus die harmonisierende Wirkung hastig ergreift.

Warum kann die Naivität die ästhetische Stimmung besser realisieren als die Kultiviertheit, auch wenn beide von außen betrachtet, d.h. ihrer Wirkungen nach, schwierig zu unterscheiden sind? Anders gefragt, warum muss man zur immanenten Regulierung kommen, wenn doch dieselbe oder zumindest eine ähnliche Wirkung schon durch die Harmonisierung mit der Gesellschaft hergestellt werden kann? Der Hauptgrund, warum die harmonisierende Wirkung nicht bevorzugt werden sollte, liegt darin, dass sie nur ein Beurteilungsprädikat der gesellschaftlichen Stimmung ist, die keinen Zugang zum involvierten Subjekt und zur Kreativität des Künstlers verschafft. Wenn man sich auf die harmonisierende Wirkung konzentriert, ist die Wechselwirkung zwischen dem individuellen Mögen/Nicht-Mögen und der gesellschaftlichen Stimmung zwar da, aber diese Wechselwirkung akzeptiert kaum die neue Hervorbringung eines

vom Körper ausgeht, in dem die moralische und sittliche Prägung integriert ist. Durch das Integrieren des Körpers ist die Dynamik des Gefühls als Einfühlung und Bewegung zu bestimmen, d.i. ästhetische Sensibilität. Wenn man die ästhetische Sensibilität bei der Sprache, beim Wünschen und bei der Handlung nahtlos vollführt, wird die Einfühlung und Bewegung naiv erscheinen. Diese Naivität der Einfühlung und Bewegung versucht Konfuzius nicht nur im Subjekt, sondern auch in der Gesellschaft zu etablieren.

²⁶⁶ Vgl. das folgende Gespräch: „Among the functions of propriety (li) the most valuable is that it establishes harmony. The excellence of the ways of ancient kings consists of this. It is the guiding principle of all things great and small. If things go amiss, and you, **understanding harmony, try to achieve it without regulating it by the rules of propriety, they will still go amiss.**“ (1:12) (in: *A Source Book in Chinese Philosophy*, S. 21; Herv. v. Verf.)

Menschen, die aus dem bewegenden Gefühl heraus kreativ entworfen wird. Zugespitzt gesagt, diese Wechselwirkung wird aufgehoben, indem das individuelle Mögen/Nicht-Mögen der gesellschaftlichen Stimmung angepasst wird. Im Gegensatz dazu ist die Naivität sowohl für die Wechselwirkung des individuellen Mögens und der gesellschaftlichen Stimmung als auch für eine neue Hervorbringung eines bewegenden Gefühls zugänglich. Da die Naivität ihren Wert nicht auf die Wirkungsebene, sondern auf den Ausgangspunkt legt, kümmert sie sich zuerst um die Art und Weise, wie das Gefühl in Bewegung gebracht wird. Solange das Gefühl ohne Verkrampfung und Verkehrung zur Dynamik hinführt, eröffnet dieses bewegende Gefühl einen Freiraum für die Wechselbeziehung zwischen dem individuellen Mögen/Nicht-Mögen und der gesellschaftlichen Stimmung. Wieweit das bewegende Gefühl die Naivität verwirklichen kann, hängt damit zusammen, inwiefern der Mensch die immanente Regulierung seines Gefühls vollzieht. Ohne die immanente Regulierung des Subjekts gibt es keine Wechselwirkung zwischen dem Mögen des Menschen und der gesellschaftlichen Stimmung. Die Naivität der ästhetischen Stimmung, weil sie nicht zuerst auf die harmonisierende Wirkung zielt, sondern Schritt für Schritt von der immanenten Regulierung des Menschen ausgehend realisiert wird, führt wieder zur ästhetischen Sensibilität, die ausgehend vom bewegenden Gefühl die Wechselwirkung mit der gesellschaftlichen Stimmung verwirklicht. „In festive ceremonies, it is better to be sparing than extravagant. In the ceremonies of mourning, it is better that there be deep sorrow than a minute attention to observances.“ (3:4).

2.3. Musik als Realisation der ästhetischen Sensibilität

Die ästhetische Sensibilität, die die ästhetische Stimmung durch die Wechselwirkung mit der Gesellschaft erregt, kommt mit der Musik zur Vollendung. Wie die Musik²⁶⁷ die ästhetische Sensibilität realisiert, ist dem folgenden Zitat zu entnehmen: „It is by the Odes that the mind is aroused. It is by the Rules of Propriety that the character is established. It is from Music that the finish is received.“ (8:8) Das Realisieren der ästheti-

²⁶⁷ Dieser Begriff der Musik ist insofern von dem vorhergehenden zu trennen, als die Musik hier eine umfassende und höchste Bedeutung bekommt; umfassend ist diese Musik, weil sie die Poesie und die Wechselwirkung zwischen der Musik und li in sich trägt; die höchste Bedeutung kommt ihr zu, weil sie von der Poesie ausgehend durch die Wechselwirkung zwischen Musik und li realisiert wird. Demnach ist die Musik als eine Erfahrung der ästhetischen Sensibilität aufzufassen, die von der selbstbezogenen Erregung des Gefühls – d.i. von der Poesie – ausgehend durch die ästhetische Stimmung – d.i. die Wechselwirkung zwischen Musik und li – durchgehend verwirklicht wird.

schen Sensibilität durch die musikalische Erfahrung hängt einerseits mit dem Vermögen des Menschen, der durch den ganzen Bildungsprozess von li und Musik hindurchgegangen ist, und mit der Wirklichkeit, die im Augenblick geschieht, zusammen. Das Vermögen und die Wirklichkeit können sich nur dann überlappen, wenn die Wirklichkeit als eine sich offenbarende Situation im Augenblick erfahren und intuitiv erfasst wird. Das Vermögen, intuitiv mit einer singulären Situation angemessen umgehen zu können, wird hier als Dynamik der Empfindung definiert, in der das selbstwirkende Gefühl erst im Anschluss an die moralische und sittliche Prägung den Vollzug der Handlung realisiert und weiterhin durch die Wechselwirkung zwischen der innenorganischen und sinnenorganischen Wahrnehmung intuitiv eine situationsangemessene Handlung vollzieht. Demnach ist die Realisation der ästhetischen Sensibilität durch die Musik in zwei Stufen unterteilt: erstens den Vollzug der Dynamik der Handlung und zweitens den intuitiven Vollzug der Situationsangemessenheit durch die Wechselwirkung zwischen der innenorganischen und sinnenorganischen Wahrnehmung.

1.) Die Musik realisiert den Vollzug der Dynamik der Handlung. Wenn das Subjekt versucht, die ästhetische Sensibilität in der Gesellschaft zu verwirklichen, ist die ästhetische Sensibilität, die mittels der Poesie schon in Wechselwirkung mit der ästhetischen Stimmung gesetzt wurde, mit der Wirklichkeit konfrontiert, die dem Einzelnen übermächtig erscheint. Zu dieser Konfrontation kommt es zwar schon in der moralischen und sittlichen Prägung, wenn man seine Handlung vollständig realisieren will, aber dieser Vollzug der Handlung, ist nicht vollständig zu realisieren, auch wenn man mittels der Dynamik der Handlung versucht, weil die Dynamik der Handlung so bewusst und distanziert fungiert, dass sie nicht auf die Zufälligkeit oder Spontaneität einer Situation intuitiv und durchgehend reagieren kann. Um von dieser immanenten zu einer externen Regulierung überzugehen, bedarf es der Musik, nicht nur weil Konfuzius die Musik als die höchste Stufe der Ausbildung der ästhetischen Sensibilität benennt, sondern weil sie vielmehr den bewussten Bildungsprozess der ästhetischen Sensibilität intuitiv und durchgängig allererst ermöglicht.

Den gesamten dynamischen Prozess – von der Dynamik des Gefühls, der Sprache, des Wünschens bis zur Handlung – führt der Einzelne dadurch aus, dass er nach seiner sittlichen und moralischen Prägung strebt. Je weiter er in diesem Prozess voranschreitet, desto bewusster werden ihm die anderen und desto näher rückt er an sie heran, ohne dabei die Distanz aufzugeben. Der Mensch mag seine immanente Regulierung

ohne Hindernis erreichen und dennoch fällt es ihm schwer, seine Handlung in einer Situation angemessen und vollständig zu realisieren, weil er sich als Akteur mit dem Vollzug seiner Handlung nur auf die Realisierung seines Vorhabens konzentriert. Um den situationsangemessenen Vollzug der Handlung aber zu gewährleisten, bedarf es noch einer weiteren Übung, die nur mit Hilfe der Musik ausgeführt werden kann, weil sie vom selbstbewirkten Gefühl aus durch die Wechselwirkungen zwischen der ästhetischen Sensibilität und der ästhetischen Stimmung zur Realisation der ästhetischen Sensibilität kommt.

Die Musik verhilft dem Menschen dazu, sich der Wirklichkeit, die überdimensional und unfassbar vor ihm steht, bewusst zu werden und sorgt dafür, dass er seine eigene Gefühlserfahrung ihr gegenüber gestalten kann. Damit erhält der Mensch die Möglichkeit, selbst die Grenze zwischen der Selbsterfahrung und der Wirklichkeit zu ziehen. Die Musik wird in Wechselwirkung mit dem bewussten Zustand des Menschen gesetzt, wodurch er seine Wirklichkeit neu arrangieren kann. Verbunden ist damit der Anspruch, die Kluft zwischen dem Erscheinenden und dem Wirklichen zu überwinden. Das Erscheinende und das Wirkliche sind zwar in Bezug auf das ethische Vermögen des Menschen unterschieden, aber in Bezug auf die Musik stellen sie ein und dasselbe Phänomen dar. Aus der Aufhebung der Grenze zwischen dem Erscheinenden und dem Wirklichen in der Musik ergibt sich, dass das bisher durchgeführte Motiv für die bewusste Entwicklung nicht mehr als wichtig angenommen wird; im bewussten Zustand in der Musik vergisst der Mensch sein Motiv. Der bewusste Zustand selbst tritt in die Wirklichkeit ein, die für ihn sodann weder überwältigend noch ein Gemachtes ist, sondern sich als eine singuläre auftretende Situation darstellt. Dabei handelt der Mensch trotz seines bewussten Zustandes nicht mehr absichtlich, sondern erfährt und verwirklicht eine Wirklichkeit. Solange der Mensch die Wirklichkeit singulär erfährt, geht seine Handlung nicht direkt von ihm, .d.h. seinem Willen, aus, vielmehr ist die Handlung der Situation angepasst. Diese situationsgemäße Handlung kann man sowohl als Vollzug einer Handlung als auch als Vollzug einer Situation bezeichnen, weil die Absicht hinter dem Vollzug so geschwächt ist, dass die Situation ungestört durchlaufen werden kann.

Die Wechselwirkung zwischen der bewussten Entwicklung der moralischen und sittlichen Prägung und der unbewussten Belebung durch die Musik ermöglicht dem Menschen sowohl den Übergang von der immanenten zur externen Regulierung, indem er die situationsgemäße Handlung realisiert, als auch den Übergang vom gesamten bisherigen dynamischen Prozess zur Dynamik der Empfindung, der letzten Dynamik der

ästhetischen Sensibilität. Inmitten dieser Wechselwirkung führt der ganze bisherige Prozess der „ästhet/hischen“ Prägung, der sich von der Dynamik des Gefühls her entfaltet, zur Dynamik der Empfindung, die sich nicht mehr auf die verschiedenen Ausdrucks- und Verhaltensweisen des Gefühls bezieht, sondern auf die augenblickliche Empfindung, die sowohl die sinnenorganische als auch innenorganische Wahrnehmung impliziert. Solange die Einfühlung und Bewegung, d.i. die Dynamik des Gefühls, in der moralischen und sittlichen Prägung geformt und verwirklicht wird, beruht diese Prägung eher auf der sinnenorganischen Wahrnehmung, weil diese durch das Bewusstsein leichter begriffen und durch die bewusste Entscheidung leichter verändert werden kann, als auf der innenorganischen Wahrnehmung, die sich nicht nur auf den bloßen Schmerz aufgrund einer Störung des organischen Systems, sondern vielmehr auf die organische Bewegung selbst bezieht. Diese innenorganische Wahrnehmung ist weder angeboren noch zufällig,²⁶⁸ sondern wird allmählich von den musikalischen Erfahrungen geprägt und entwickelt, aber ihre Bewegung an sich ist immer noch unberührbar. Diese unberührbare innenorganische Wahrnehmung wird nun mit der sinnenorganischen Wahrnehmung in Bewegung gesetzt. In diesem Moment hebt die *Dynamik der Empfindung* an, die sich nicht nur mit der bewusst entwickelten Wahrnehmung, sondern auch mit der intuitiven Erfahrung beschäftigt. Diese intuitive Erfahrung, die an die bisherige „ästhet/hische“ Prägungen anschließt, benötigt der Mensch dann, wenn er die situationsangemessene Handlung nicht einmalig, sondern kontinuierlich und wiederholt vollziehen will; er muss eine Methode zur intuitiven Erfahrung der singulären Situationen erwerben. Wie singuläre Situationen intuitiv erfahren werden können, erklärt sich zweifach: erstens muss die Situation ziemlich genau betrachtet und beurteilt werden und zweitens müssen diese Betrachtung und Beurteilung in die bisherigen Erfahrungen des Menschen integriert werden. Diese zwei Verfahrensweisen ergeben sich in der Wechselwirkung zwischen der sinnenorganischen und innenorganischen Wahrnehmung. Einerseits wer-

²⁶⁸ Auch Nietzsche betont eine dialektische Funktion des physischen Schmerzes. „Unsere höheren Schmerzen, die sogenannten Schmerzen der Seele, deren Dialektik wir oft noch sehen, beim Eintreten irgend eines Ereignisses, sind *langsam* und *auseinander gezogen*, im Vergleich zum niederen Schmerz (z.B. bei einer Verwunderung), dessen Charakter Plötzlichkeit ist. Aber letzterer ist eben so compliciert und dialektisch im Grunde, und intellektuell – das Wesentliche ist, dass viele Affekte auf einmal losstürzen und *auf einander* stürzen – dies plötzliche Wirrsal und Chaos ist für das Bewusstsein *der physische Schmerz*. – Lust und Schmerz sind keine ‚unmittelbaren Thatsachen‘, wie Vorstellung es ist. Eine Menge *Vorstellungen*, in *Triebe einverleibt*, sind blitzschnell bei der Hand und gegen einander. Das Umgekehrte ist bei der Lust, die *Vorstellungen*, ebenso schnell zur Hand, sind in Harmonie und Ausgleichung und – *dies* wird vom Intellekt als Lust empfunden.“ (Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, S. 562)

den die Betrachtung und Beurteilung der Situationen im Übergang von den Sinnesorganen zu den inneren Organen eingeübt und im umgekehrten Übergang werden diese Erfahrungen andererseits in die Praxis umgesetzt. Diese Übergänge lassen sich nur mittels der musikalischen Erfahrung hervorbringen, die nicht nur eine Vermittlung mit den bisherigen „ästhet/hischen“ Wirkungen, sondern auch eine Vermittlung zwischen der Ausgerichtetheit der Sinnesorganen und der so genannten Unmittelbarkeit der inneren Organe bewerkstelligen kann. Die Vermittlung zwischen den Sinnesorganen und den inneren Organen mittels der Musik führt zum zweiten Punkt der Realisation der Musik über, dem des intuitiven Vollzugs der Situationsangemessenheit.

2.) Die Musik realisiert eine intuitiv situationsangemessene Handlung durch die Wechselwirkung zwischen der sinnenorganischen und innenorganischen Wahrnehmung. Solange sich die sinnenorganische Wahrnehmung aus der „ästhet/hischen“ Prägung bildet, müssen wir danach fragen, wie sie in Wechselwirkung mit der innenorganischen Wahrnehmung zu setzen ist. Trotz der Erfüllung der immanenten Regulierung des Gefühls bleibt die innenorganische Wahrnehmung dem Menschen verborgen, weil seine inneren Organe mittels der Sinnesorgane nicht wahrgenommen werden können. Da man sich der sinnenorganischen Wahrnehmung klarer und deutlicher vergewissern kann, als dies bei der innenorganischen Wahrnehmung der Fall ist, muss man sich zunächst der Differenz zwischen beiden Wahrnehmungsarten bewusst werden, um die innenorganische Wahrnehmung aufzunehmen. Der Mensch, soweit er die Einfühlung und Bewegung im bisherigen Verlauf der „ästhet/hischen“ Prägung erworben hat, kann seine vertraute sinnenorganische Wahrnehmung in der Selbstdistanzierung betrachten. Dadurch versieht er die Vertrautheit mit einem Fragezeichen, weil er sich die Frage stellt, warum er etwas so und nicht anders wahrnimmt. Da die inneren Organe ihrem Prinzip folgend agieren und reagieren, muss der Mensch seine auf ein Ziel ausgerichtete Wahrnehmung bzw. seine sinnenorganische Wahrnehmung notwendigerweise so abschwächen, dass der innenorganische Zustand empfunden werden kann.

Ein innenorganischer Zustand taucht in Form eines Symptoms auf, wenn sich im System der inneren Organe eine Bewegung vollzieht. Das Symptom ist nicht einfach nur als Krankheitszeichen zu deuten, als eine Störung der körperlichen Funktionen, für die dann eine oder mehrere Ursachen zu suchen sind – ein solch pathologisches Symptom ließe sich auch leicht bemerken. Vielmehr muss das Symptom hier so verstanden werden, dass damit jegliche Form der Bewegung der inneren Organe, d.h. jeder innen-

organische Zustand, erfasst wird, gerade auch die, die nicht ohne weiteres bemerkt werden können. Ein Symptom ergibt sich häufig aus alten Gewohnheiten, die den inneren Organen eingeprägt sind.²⁶⁹

Wie der Mensch ein Symptom ausdeuten kann, hängt damit zusammen, wie er eine Situation beurteilt, weil es ein Typus der Situation ist. Beide unterscheiden sich voneinander aber dadurch, dass das innenorganische Symptom dem Subjekt direkt zugehört, während die Situation eine Korrelation von Subjekt und Welt darstellt. Wird ein innenorganisches Symptom als Situation gedeutet, kann es mittels des ästhetischen Urteilsvermögens des Menschen, das im Kapitel „Wissen“²⁷⁰ thematisiert wurde, erfasst werden; wenn man den gesamten dynamischen Prozess durchlaufen hat, kann man ein innenorganisches Symptom auch ausdeuten. Beispielsweise kann inmitten des materialen und immaterialen Verlaufs des Körpers eine Zuckung auftreten, die von irgendeiner Erfahrung erregt wird. Diese Zuckung ist zunächst als Symptom zu betrachten und zu beurteilen; sie wird reflektiert. Bei dieser Reflexion geht es nicht darum, die Ursache des Zuckens zu finden, sondern nur um das Vernehmen der reagierenden Bewegung des Innenorganischen. Diese innenorganische Bewegung lässt sich m.E. weder durch eine Analogie der menschlichen Natur mit der ihr äußeren Natur, noch durch die Annahme eines wesentlichen Ursprungs der menschlichen Natur, sondern nur mittels der Wechselwirkung zwischen der sinnenorganischen und der innenorganischen Wahrnehmung erklären, weil das bewegende Moment eines Innenorganischen nur dann dem Menschen bewusst wird, wenn die sinnenorganische Wahrnehmung aus einer Distanzierung heraus das innenorganische Symptom wahrnimmt und dieses als einen Typus der Situation deutet.

Wenn sich der Mensch allmählich der Bewegung des Innenorganischen bewusst wird, kann es zwar diese Bewegung nachvollziehen, aber sie noch nicht in sich regulieren. Diese Aufgabe übernimmt die Musik, die die Selbstwirkung herstellt. Bei der Selbstwirkung gibt es verschiedene Stufen, die damit zusammenhängen, woraus diese Wirkung entsteht: Zu unterscheiden sind eine emotionale Erregung, eine gesellschaftlich eingeprägte Stimmung und die Bewegung des Innenorganischen. Solange der Mensch eine Zuckung einerseits nicht nur unmittelbar erlebt, sondern auch distanziert reflektiert und andererseits auf sich selbst bezogen herstellt, kann diese Zuckung zu den

²⁶⁹ Beispielsweise gewöhnt sich ein Körper an eine regelmäßige Essensaufnahme und ein Hungergefühl stellt sich sodann zu den gewohnten Essenszeiten ein.

²⁷⁰ Vgl. Kapitel „Das Wissen“, S. 154ff.

Sinnesorganen übergehen. Dieses Vermögen, zwischen der innenorganischen und sinnenorganischen Wahrnehmung ein wechselseitiges Wirkungsverhältnis zu erzeugen, ist die Dynamik der Empfindung, die mit der *Kontinuität und Wiederholbarkeit der innenorganischen Wahrnehmung* gleichzusetzen ist. Durch die Dynamik der Empfindung kann das Subjekt einerseits seine innenorganische Wahrnehmung über längere Zeit bewusst ausführen und trotz einer gelegentlichen Dominanz des Sinnesorganischen immer wieder zu seinem Innenorganischen zurückkehren. Andererseits kann die sinnenorganische Wahrnehmung das immer wiederkehrende Auftauchen des Innenorganischen ernst nehmen und versuchen, diese durch Musik immanent zu regulieren.

Schließlich ist die Dynamik der Empfindung eine an der Dynamik des Gefühls, der Sprache und der Handlung anschließende Entwicklung des Menschen und zugleich eine aufgehobene Form dieser Dynamik. Von vornherein sind „glatte Worte und schmeichelnde Mienen“²⁷¹ als nicht-*ren* von der *Dynamik des Gefühls* abgesetzt, die man in Wechselbeziehung mit seinen Eltern erlernt. Hier erahnt man, was man selbst mag und nicht mag (1. Ein Mögen ist ein Mögen, ein Nicht-Mögen ist ein Nicht-Mögen). Im Umgang mit anderen fängt man an, die Sprache gemäß seiner Dynamik des Gefühls und auf Situationen achtend zu verwenden. Dadurch kann man seinem Mögen und Nicht-Mögen Ausdruck verleihen. Mit der *Dynamik der Sprache* wird die Redegewandtheit von Konfuzius sehr stark kritisiert, weil man mit ihr dazu neigt, geschickte Ausreden zu erfinden, welche die weitere Entwicklung hemmen. Wenn der Mensch die Kluft zwischen seiner Sprache und seiner Handlung erkennt, versucht er seine zerstreuten Wünsche zu modulieren. Dazu schlägt Konfuzius das Lernen-Mögen vor, durch welches, weil es die Form der *Dynamik des Wünschens* annimmt, der Impuls zur Selbstentwicklung geformt wird. Durch das Lernen-Mögen wird das anfängliche Mögen und Nicht-Mögen vom Menschen negiert und, orientiert an der Außenseite des Subjekts, umgedeutet (2. Ein Mögen ist nicht ein Mögen, ein Nicht-Mögen ist nicht ein Nicht-Mögen). Nach dieser Negation des Mögens und Nicht-Mögens kann der Mensch seinen Zustand objektiv kritisieren und ein Zustand von anderen richtig beurteilen, d.i. die *Dynamik der Handlung*. Trotz des gerechtfertigten Urteils kann man nicht eine diesem Urteil entsprechende Wirkung erwarten, weil dieses Urteil andere nicht dazu bringt, sich zu ändern. Um diese Wirkung zu erzeugen, ist es notwendig, das Urteil in einer Situati-

²⁷¹ Vgl. „The Master said, ‘Fine words and an insinuating appearance are seldom associated with true virtue.’“ (1:3)

on angemessen umzusetzen. Demnach bedarf der Mensch neben der bewussten Entwicklung auch der Musik, die ihrer Wirkung nach die Grenze zwischen ihm und seiner Außenseite überschreiten kann. Durch die Musik lernt man, wie man sein Gefühl gegenüber der Außenwelt aufgeschlossen herstellen und ohne Hemmung fließend dynamisieren kann. Wenn die Dynamisierung des Gefühls im Menschen kontinuierlich und wiederholt ausgeführt wird, braucht das Mögen und Nicht/Mögen keinen Träger wie der Mensch mehr; ein Mögen fließt sowohl im Menschen als auch in der Gesellschaft. Gerade aufgrund dieser ungeheuren Wirkung versucht Konfuzius die Musik in eine bestimmte Richtung zu lenken, die die immanente Regulierung des Gefühls weiterführt. Daraus ergibt sich die Wechselwirkung zwischen der Musik und der moralischen und sittlichen Prägung des Menschen. Demnach wird das, durch das Lernen-Mögen gesteuerte Mögen und Nicht-Mögen in Bewegung gesetzt, wodurch der Mensch einerseits seiner weiteren Entwicklung der ästhetischen Sensibilität folgen und andererseits sich in die ästhetische Stimmung einfühlen kann. Mit dieser Bewegung gibt es weder ein Mögen, auf das der Mensch beharrt, noch ein Nicht-Mögen, das er nicht mitfühlen würde (3. Ein Mögen ist ein Nicht-Mögen, ein Nicht-Mögen ist ein Mögen). Wie kann das Subjekt das sich negierende Mögen und Nicht-Mögen im Leben realisieren? Es ist zwar das Vermögen, das sowohl durch die moralische und sittliche Prägung als auch durch die Musik ausgebildet ist, er ist aber keine augenblickliche Wahrnehmung, die das Subjekt intuitiv erfährt. Diese augenblickliche Wahrnehmung darf man nicht in der Praxis übersehen, weil diese den vollständigen Vollzug der Handlung ermöglicht, auf den die moralische und sittliche Prägung letztlich zielt. Wie der Mensch im Augenblick bewegend und einführend wahrnehmen kann, erklärt sich daraus, wie er die Wechselbeziehung zwischen der sinnenorganischen und der innenorganischen Wahrnehmung vollziehen kann. Diese Wechselwirkung ist die *Dynamik der Empfindung*. Dadurch kann man nicht nur seiner „ästhet/hischen“ Prägung nach, sondern auch seiner intuitiven Erfahrung nach mögen und nicht mögen (4. Ein Mögen ist ein Mögen, ein Nicht-Mögen ist ein Nicht-Mögen). Schließlich kehrt das Mögen und Nicht-Mögen auf das Mögen und Nicht-Mögen zurück, aber das letztere ist kein kindlicher Gefühlsausbruch, sondern eine Realisation der ästhetischen Sensibilität, die nur durch den Bildungsprozess von der Dynamik des Gefühls bis zur Dynamik der Empfindung gestaltet werden kann.

1. Ein Mögen ist ein Mögen, ein Nicht-Mögen ist ein Nicht-Mögen.²⁷²
2. Ein Mögen ist nicht ein Mögen, ein Nicht-Mögen ist nicht ein Nicht-Mögen.²⁷³
3. Ein Mögen ist ein Nicht-Mögen, ein Nicht-Mögen ist ein Mögen.²⁷⁴
4. Ein Mögen ist ein Mögen, ein Nicht-Mögen ist ein Nicht-Mögen.²⁷⁵

²⁷² Vgl. „The Master said, ‘If a man be without the virtues proper to humanity [不仁者], what has he to do with the rites of propriety [li: 禮]? If a man be without the virtues proper to humanity [不仁者], what has he to do with music [樂]?’“ (3:3)

²⁷³ Vgl. „The Master said, ‘Those who are without virtue [不仁者] cannot abide long either in a condition of poverty and hardship, or in a condition of enjoyment [樂]. The virtuous [仁者] rest in virtue [安仁]; the wise [知者] desire virtue [利仁].’“ (4:2)

²⁷⁴ Vgl. „The Master said, ‘If the will be set on virtue [仁], there will be no practice of wickedness [無惡].’“ (4:4)

²⁷⁵ Vgl. „The Master said, ‘It is only the (truly) virtuous man [惟仁者], who can love [能好人], or who can hate, others [能惡人].’“ (4:3)

IV Ästhetische Sensibilität bei Konfuzius

Ren als Bedingung für situationsangemessenes Handeln

Will man unter *ren* – dem Hauptbegriff des Konfuzius – weder die mitmenschliche Tugend noch das Mitleid verstehen, sondern ihn vielmehr als ästhetische Sensibilität deuten, so erscheint es notwendig, die ästhetische Sensibilität als eine Antwort auf die Frage „wie kann ich *harmonisch* handeln?“ zu begreifen, wobei die Harmonie als das Ideal der menschlichen Tätigkeit auf die effektive Verfasstheit der Natur („What-is-so-of-itself“) abzielt. Die Harmonie bei Konfuzius ist nicht bloße Sehnsucht nach der Natur, sondern auch eine der Natur entsprechende Wirkung, die vom Menschen hervorgebracht wird; das Streben nach der Natur wird zur menschlich vermittelten Selbsthervorbringung der Natur. Mit anderen Worten, wird der Annäherungsprozess an die Harmonie zur Selbsthervorbringung der harmonischen Wirkung. Der Grund, weshalb das Subjekt nach der Harmonie strebt, liegt dabei nicht im Idealbild der Natur, an dem er sich orientiert, sondern nur in der praktischen Notwendigkeit, seine Handlung in vollständiger Übereinstimmung mit seinem Vorhaben zu verwirklichen. Insofern ist die Frage „wie kann ich *harmonisch* handeln?“ mit der Frage „wie kann ich *situationsangemessen* handeln?“ gleichzusetzen, da eine der Situation angemessene Tätigkeit Harmonie hervorbringt. Im Falle einer situationsangemessenen Handlung, in der Harmonie realisiert wird, ist eine Situation nicht als die Wirklichkeit an sich, sondern als eine *intuitive Erfahrung der Wirklichkeit* zu verstehen, die von dem jeweiligen Grad der ästhetischen Sensibilität für die Wirklichkeit abhängt. Um auf eine Situation angemessen reagieren zu können, bedarf es neben der intuitiven Erfahrung auch einer Selbstreflexion und der Beurteilung eigener Erfahrung. Dieses Sensorium, solange es durch die „ästhet/hische“ Prägung von *li* und von *Musik* selbstreflektiert wird und ungehemmt zur Selbstwirkung gelangt, ist nichts anderes als ein Mögen oder Nicht-Mögen, worin die ästhetische Sensibilität zum Ausdruck kommt.

Der Zirkel der ästhetischen Sensibilität: die drei Übergänge

Der Hervorbringungsprozess der ästhetischen Sensibilität ist seiner Struktur nach zirkulär. Mit zunehmender ästhetischer Sensibilisierung modifiziert sich der primäre Zustand des Mögens bzw. Nicht-Mögens zu einer qualitativ höheren Stufe des Mögens bzw. Nicht-Mögens, das sich in seiner Wirkung von dem ersten unterscheidet. Der Zirkel der

ästhetischen Sensibilität basiert auf der Voraussetzung, dass alle Menschen die Möglichkeit der ästhetischen Sensibilität besitzen, von der Konfuzius ausgeht: „The Master said, '[...] Is any one able for one day to apply his strength to virtue [ren: hier als ästhetische Sensibilität]? I have not seen the case in which his strength would be insufficient. Should there possibly be any such case, I have not seen it.'“ (4:6). Trotz dieser allgemein gegebenen Fähigkeit ist ihre Realisation selten. Sie gelingt nur dann, wenn die ästhetische Sensibilität auf Basis ihrer reinen Möglichkeit durch *li* und *Musik* kontinuierlich aktiviert und wiederholt im Leben praktiziert wird. Selbst Menschen, deren Sensorium für die ästhetische Sensibilität wenig ausgeprägt ist, können ihre Wirkungen unmittelbar an sich wahrnehmen, aber nicht begreifen. Aus dieser zwar präsenten aber unbegriffenen Wahrnehmung ergibt sich bei jedem Menschen der Impuls zur Hervorbringung der ästhetischen Sensibilität.

Die Hervorbringungsprozesse der ästhetischen Sensibilität können an drei Übergängen erläutert werden: Beim ersten Übergang handelt es sich um einen Wechsel vom bloßen Mögen/Nicht-Mögen zur Einfühlung und Bewegung, die als horizontale Dynamik des Gefühls charakterisiert wurde, mit dem zweiten Übergang ist der Übergang von der Einfühlung und Bewegung zu ihrer Verwirklichung in der Sittlichkeit gemeint, und letztlich wäre der dritte Übergang zur Realisation der ästhetischen Sensibilität in der musikalischen Erfahrung zu nennen.

Den ersten Übergang vom bloßen Mögen/Nicht-Mögen zur *Einfühlung und Bewegung* wurde einerseits als erste Dynamisierung des Gefühls in der „*moralischen* Beschaffenheit des Menschen“ dargestellt und andererseits in Bezug auf die „*sittliche* Prägung des Menschen“ als Dynamik des Gefühls in der familiären Sittlichkeit gedeutet. Hinsichtlich der *moralischen* Bestimmung wird das bloße Mögen/Nicht-Mögen, dem eine Reflexionsstruktur des Gefühls zugrunde liegt, dynamisiert, da das Gefühl aufgrund seiner anthropologischen Verfasstheit eine Regulierung benötigt, die es möglichst wenig unterdrückt. Mit der Ausprägung familiärer Sittlichkeit transformiert sich das egoistische Gefühl des Kindes zur Liebe zu den Eltern, mit der das Kind erst fähig wird, sich in die Eltern hineinzusetzen und mitzufühlen.

Mit dem zweiten Übergang von der Einfühlung und Bewegung zur *immanenten Regulierung des Gefühls* ist einerseits eine noch weiter gesteigerte Dynamisierung des Gefühls in der moralischen Bestimmung gemeint. Andererseits finden auf der Seite der Sittlichkeit Prozesse statt, die in dreifacher Hinsicht ins Auge zu fassen sind: als Dynamik der Sprache in der Freundschaft, als Dynamik des Wünschens in der von Konfuzius

empfohlenen Freundschaft und als Dynamik der Handlung in der Politik. Bei dem zweiten Übergang geht es insgesamt um die Verwirklichung der Einfühlung und Bewegung im sozialen Leben. Bei Konfuzius findet sich der Gedanke ausgesprochen, dass von dem Kind, sobald es sein Haus verlässt, Respekt gegenüber anderen verlangt wird, den es in den zwischenmenschlichen Beziehungen realisieren soll, wobei dieser Respekt sich als eine imaginäre Erweiterung der Brüderlichkeit und Geschwisterlichkeit begreifen lässt: „The Master said, ‚a youth, when at home, should be filial, and, abroad, respectful to his elders. [...]’“ (1:6). Da der Mensch in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit nicht isoliert bleiben will, kommt es zur Verbindung verschiedener Menschen, die durch das Vertrauen gestiftet wird, für die aber zugleich eine durch Respekt verwirklichte Distanzierung in zwischenmenschlichen Beziehungen ganz entscheidend ist. Im Anschluss an die Dynamik des Gefühls in der Familie wurde dieses Phänomen des Vertrauens unter dem Gesichtspunkt der Dynamik der *Sprache* in der Freundschaft analysiert. Da das Vertrauen bei Konfuzius auf der Fähigkeit zur Überprüfbarkeit der Vertrauensmöglichkeit anhand der Sprachhandlung gründet, habe ich mich auf die Sprachebene beschränkt und mich mit der Kontinuität und Wiederholbarkeit der Sprache auseinandergesetzt. Um einzuschätzen, inwieweit man dem Freund vertrauen kann, muss auf seine Sprache geachtet werden. Mit der Verwendungsweise der Sprache des Freundes hängt seine Vertrauenswürdigkeit wesentlich zusammen, die durch die Sprache allein jedoch nicht garantiert werden kann. Diese Unsicherheit über die Verlässlichkeit einer Person, die insbesondere für eine politische Gemeinschaft sehr gefährlich sein kann, verlangt die Herausbildung einer zwischen Freunden mitteilbaren Lebenseinstellung, für die bei Konfuzius das Lernen-Mögen steht.

Das Lernen-Mögen enthält vier Momente; erstens ist es der initiale Impuls zum Lernen, der zweitens zum kontinuierlichen und wiederholten Streben, zu lernen, wird, sich drittens zur Lebenseinstellung entwickelt, um letztlich viertens in ein zur Gewohnheit gewordenen Mögen des Lernens überzugehen. Das erste und das zweite Moment des Lernen-Mögens sind für die Herausbildung der richtigen Einstellung zum Lernen leitend, die als Dynamik des *Wünschens* zu charakterisieren ist. Mit dem dritten Moment fällt die Realisation dieser Einstellung im Leben zusammen, die als Dynamik der *Handlung* beschrieben werden kann, wobei im vierten Moment das Lernen-Mögen zu einem instinktiven Gefühl wird, in dem die ästhetische Sensibilität sich Ausdruck verschafft. Je mehr diese Haltung des Lernen-Mögens im Leben kultiviert wird, desto ausgeprägter wird die Fähigkeit zur Selbstdistanzierung, mit der die Leistung zusammen-

hängt, seine Handlung selbstkritisch analysieren und überprüfen zu können, sowie die Wirklichkeit, ohne auf seiner Identität zu beharren, offen wahrzunehmen und treffend zu beurteilen. Die Reflexion über die eigene Erfahrung und das ästhetische Urteilsvermögen in Bezug auf die Situation ist das Wissen, das als Dynamik der Handlung zur immanenten Regulierung des Gefühls beiträgt. In der Praxis des Wissens verwirklicht sich die Einfühlung und Bewegung.

Um die Einfühlung und Bewegung *vollständig* verwirklichen zu können, ist jedoch der dritte Übergang von der immanenten Regulierung des Gefühls zur *Realisation der ästhetischen Sensibilität* erforderlich. In diesem Zusammenhang verbindet sich die ethische Prägung des Menschen mit dem ästhetischen Moment, das die *Selbstwirkung* der Einfühlung und Bewegung in der Wirklichkeit bezeichnet. Als erste Realisationsform der Musik wirkt die Poesie auf das individuelle Gefühl, das kein bloßer Gefühlsausbruch, sondern bereits ein in sich selbst reguliertes Gefühl ist. Durch Wechselwirkungen der *Musik* mit *li* wird die ästhetische Stimmung in der Gesellschaft erzeugt. Die ästhetische Sensibilität hat sich dann vollständig entfaltet, wenn der Mensch zur angemessenen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit gelangt ist. Auf dieser Stufe harmonischer Wirksamkeit der ästhetischen Sensibilität in der Praxis kommen Einfühlung und Bewegung zu ihrer vollständigen Verwirklichung.

Die Modifikationen im Mögen und Nicht-Mögen: die vier Momente

Die zirkuläre Struktur, die vom bloßen Mögen/Nicht-Mögen zum „ästhet/hischen“ Mögen/Nicht-Mögen hinführt und an den drei Übergängen expliziert worden ist, durchläuft vier Momente.

1. Ein Mögen ist ein Mögen, ein Nicht-Mögen ist ein Nicht-Mögen.

Das angeborene Gefühl des Menschen ist egoistisch. Der Mensch neigt dazu, die Grenze zwischen Selbst und der Außenwelt als letzten Standpunkt zu betrachten und diese Grenze in seinen Reaktionen auf die Außenwelt nicht überschreiten zu können. Dieses Gefühl ist problematisch, weil es sich in permanenter Entgegensetzung zur Außenwelt befindet und stets verletzt und gestört zu werden droht. Diese Entgegensetzung ist jedoch anthropologisch unumgänglich. Diese anthropologische Notwendigkeit und das Leben selbst machen eine Regulierung dieses Gefühls erforderlich, die zunächst durch ein Ausbalancieren von extrem schwankenden Gefühlen erzielt wird. Dieses Ausbalancieren kommt bereits dem ersten Negationsmoment des egoistischen Gefühls gleich.

2. *Ein Mögen ist nicht ein Mögen, ein Nicht-Mögen ist nicht ein Nicht-Mögen.*

Das egoistische Gefühl wird nicht nur aufgrund der eben genannten anthropologischen Bedingung negiert, sondern auch deshalb, weil es mit dem Leben in der Familie kollidiert. Da dies nur eine Auswirkung des Anpassungsprozesses ist, handelt es sich bei dieser Negation jedoch nur um den ersten Schritt. Um sich vom egoistischen Gefühl zu lösen, muss der Mensch über die anthropologisch und sozial bedingten Anpassungsprozesse hinausgehen. Auf diesem Wege wird diese erste Negation zur *ontologischen* Negation des Gefühls, die man auf die oben genannte Formel bringen kann: ein Mögen *ist nicht* ein Mögen, ein Nicht-Mögen *ist nicht* ein Nicht-Mögen. Durch die ontologische Negation des Gefühls wird das bleibende Gefühl zerstört, wodurch das Gefühl dynamisch, d.h. zur Einfühlung und Bewegung wird. Das Gefühl öffnet sich für eine Wechselbewegung mit der Außenwelt, wodurch es eine ethische und ästhetische Prägung erhält. Das auf dem egoistischen Gefühl gründende Mögen, z.B. eine Präferenz für dieses oder jenes, die auf dieser Stufe noch als äußerste unverrückbare Grenze empfunden wird, wird durch „ästhet/hische“ Prägungen von *li* und *Musik* zum Nicht-Mögen, das ich deshalb so bezeichne, weil es eine Durchbrechung dieser Grenze bis hin zu ihrer Wendung in den Gegensatz signalisiert, wie es beispielsweise in der Umkehrung der Geschmackspräferenz zu beobachten ist.

3. *Ein Mögen ist ein Nicht-Mögen, ein Nicht-Mögen ist ein Mögen.*

Die Umkehrung vom Mögen zum Nicht-Mögen, vom Nicht-Mögen zum Mögen, ist, wie bereits erwähnt, nur dann möglich, wenn der Mensch die Grenze zwischen Selbst und Außenwelt überschreitet. Durch ihre Überschreitung wird die Grenze jedoch nicht ausgelöscht, sondern nur in eine kontinuierliche Wechselbewegung mit der Außenwelt gesetzt. Dabei wird die Einfühlung und Bewegung immer wieder neu gestaltet und bewegt sich stets fort, wodurch das Mögen, das schon vorhanden ist, mit dem Nicht-Mögen, das noch nicht vorhanden ist, verbunden wird. Sobald der Mensch die Verwandlungen und Verflechtungen von Mögen und Nicht-Mögen durchlaufen hat, wird die radikale Entzweiung von Mögen und Nicht-Mögen durch die ästhetische Sensibilität überwunden: „The Master said, ‘If the will be set on virtue [仁: ästhetische Sensibilität], there will be no practice of wickedness [惡: Nicht-Mögen]’“ (4:4).

4. *Ein Mögen ist ein Mögen, ein Nicht-Mögen ist ein Nicht-Mögen.*

Trotz der ontologischen Verbindung von Mögen/Nicht-Mögen in der ästhetischen Sensibilität sind auftretende Gefühlszustände der Freude, der Trauer, des Glücks, des Är-

gers usw. immer *konkret*. Das Gefühl offenbart sich so wie es *ist*. Diese Offenbarung des Gefühls in der Welt ist ein Symptom des psychophysischen Zustands der Person, in dem alle bisherigen „ästhet/hischen“ Hervorbringungen integriert sind. Das in der Wirklichkeit auftauchende Symptom wird wiederum durch die Wechselwirkung zwischen innenorganischen und sinnenorganischen Wahrnehmungen zur intuitiven Erfahrung der ästhetischen Sensibilität, die es erlaubt, die Situation zu reflektieren und auf diese taktvoll zu reagieren, um eine harmonische und situationsangemessene Handlung zu vollziehen. In der intuitiven Erfahrung ist die ästhetische Sensibilität zum Instinkt geworden, in ihr taucht ein Mögen/Nicht-Mögen auf, so wie es jeweils sein sollte; „The Master said, ‘It is only the (truly) virtuous man [惟仁者], who can love [能好人], or who can hate, others [能惡人].’“ (4:3).

Wenn man den Zirkel der ästhetischen Sensibilität durchläuft, in dem das Mögen/Nicht-Mögen zum ästhetischen Mögen/Nicht-Mögen wird, ist der harmonische Zustand erreicht. Diese Harmonie weist zwei Momente auf, einerseits bezeichnet sie die harmonische Wirkung des Gefühls und andererseits lässt sie sich als das von li und Musik vollständig durchwirktes Vermögen des Gefühls auffassen. Auf diese Weise ist die Harmonie nicht nur ihrer Wirkung nach, sondern auch ihrer Potentialität nach als die Verwirklichung der immanenten Regulierung des Gefühls in der Zeit (時中) zu interpretieren. Nach dem bisher Gesagten sind die eben explizierten vier Momente der Modifikationen des Mögens und Nicht-Mögens als Bestandteile der zuvor erläuterten zirkulären dreistufigen Struktur der ästhetischen Sensibilität – das Mögen/Nicht-Mögen, die Einfühlung und Bewegung, die immanente Regulierung des Gefühls und ihre Verwirklichung in der Zeit (時中) als die Realisation der ästhetischen Sensibilität – aufzufassen.

Intuitive Erfahrung als ästhetische Erfahrung

Im Durchlauf durch diese eben erläuterten vier Momente hin zur ästhetischen Sensibilität bildet sich das Sensorium für die Wirklichkeit aus, das eine harmonische und situationsangemessene Handlungsweise ermöglicht. Das ästhetische Sensorium für die Wirklichkeit wird in doppelter Hinsicht effizient. Situationsangemessenes Handeln genügt den Anforderungen der *sittlichen Allgemeinheit*, die nicht im Sinne des faktischen Zusammenschlusses aller Menschen gedacht wird, sondern vielmehr ein allgemeines Wohlergehen aller beinhaltet, und wird zugleich der *Singularität der intuitiven Erfahrung des Individuums* gerecht. Die sittliche Allgemeinheit verkörpert die humanistische Kultur, die die „ästhet/hischen“ Werte in die Gesellschaft transportiert und zugleich eine

„ästhet/hische“ Stimmung in der Gesellschaft erzeugt. Die Singularität (der intuitiven Erfahrung des Individuums) wird verkörpert durch einen ästhetisch sensibilisierten Humanisten. Er verkörpert sowohl den Aspekt permanenter „ästhet/hischer“ Durchformung, als auch die Verinnerlichung der ästhetischen Werte bis zu ihrem instinktmäßigen Ausdruck im Handeln. Die humanistische Kultur wird von den Humanisten, die zur „ästhet/hischen“ Erfahrung fähig sind, gestaltet und getragen.

Wolfgang Welsch zufolge kommt die „ästhet/hische“ Erfahrung aus der „Verkoppelung von Ästhetik und Anästhetik“²⁷⁶. Bei dieser Verbindung kommt es darauf an, „dass die Anästhetik der Ästhetik nicht von außen zustößt, sondern aus ihrem Inneren kommt.“²⁷⁷ Daher ist die Korrelation von Ästhetik und Anästhetik als immanente Anästhetik zu verstehen, die auf eine „Verkoppelung von interner und externer Anästhetik“²⁷⁸ verweist. Da die immanente Anästhetik das Ästhetische garantiert, scheint die Relation zwischen ästhetischen Hervorbringungen und dem anästhetisch Gegebenen notwendig zu sein. Über die Korrelation von Ästhetik und Anästhetik bei Welsch hinaus erlaubt sie, die *psychophysische Integration* der „ästhet/hischen“ Anstrengungen zu erläutern. Unter dem Anästhetischen verstehe ich dabei innenorganische Wahrnehmungen, die sich in der Korrelation mit ästhetischen Hervorbringungen, der sinnorganischen Wahrnehmung, verbinden. Die Korrelation zwischen dem Anästhetischen und Ästhetischen ist deshalb im dritten Übergang von der immanenten Regulierung des Gefühls zum Mögen/Nicht-Mögen der ästhetischen Sensibilität zu verorten, wo Wechselwirkungen zwischen der sinnorganischen und innenorganischen Wahrnehmung stattfinden. Durch diese Wechselwirkungen werden „ästhet/hische“ Hervorbringungen mit physischer Verfasstheit genuin verbunden. Nun wird der Einzelne in die Lage versetzt, eine intuitive Erfahrung zu machen, die ihn ästhetisch sensibilisiert, und die es ihm erlaubt, situationsangemessen zu handeln; intuitive Erfahrung ermöglicht dem Menschen, Selbstkritik zu üben und Situationen richtig einzuschätzen. In dieser ästhetischen Erfahrung vereinigen sich *li*, das die ethische Selbstgestaltung des Menschen bewirkt, und *Musik*, die selbstgewirkte ästhetische Prozesse im Menschen freisetzt, wodurch die ästhetische Sensibilität die höchste Stufe ihrer Realisierung erlangt.

²⁷⁶ Wolfgang Welsch, *Ästhetisches Denken*, Stuttgart 1996, S. 32.

²⁷⁷ Ebd. S. 31.

²⁷⁸ Ebd. S. 34.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

1. Übersetzungen von *Lunyu*

Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton ⁴1973

James Legge, *Confucian Analects*, in: *The Chinese Classics*, vol. 1, Taipei ²1966

Ralf Moritz, *Konfuzius. Gespräche (Lun-yu)*, Stuttgart 2002

Richard Wilhelm, *Konfuzius. Gespräche. Lun-yü*, München 2005

2. Übersetzungen des *Tao-Tê-King* und anderen alten chinesischen Texten

Michael Friedlich/ Michael Lackner/ Friedrich Reimann, *Chang Tsai, Rechtes Auflichten / Cheng-meng*, Hamburg 1996

Viktor Kalinke, *Laozi, Daodejing. Text und Übersetzung, Zeichenlexikon*, Leipzig ²2000

James Legge, *The Yo Kî or Record of Music*, in: *The Sacred Books of China. The Text of Confucianism*, Part IV: *The Lî Kî*, Oxford 1885

Jan Ulenbrook, *Lao Tse, Tao-Tê-King: das Buch vom rechten Wege und von der rechten Gesinnung*, Frankfurt (Main)/Berlin 1996

Richard Wilhelm, *Mong Dsi / Mong Ko*, Jena 1916

3. restliche Primärliteratur

Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Übersetzung und Nachwort von Franz Dirlmeier, Anmerkungen von Ernst A. Schmidt, Stuttgart 2003

Ders., *Metaphysik*, übers. von Hermann Bonitz, neu hrsg. von Ursula Wolf, Hamburg 1994

Alexander Gottlieb Baumgarten, *Die Vorreden zur Metaphysik*, Frankfurt am Main 1998

Ders., *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, übers. und hrsg. von Hans Rudolf Schweizer, Hamburg 1983

René Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie*, Hamburg ⁸1992

David Hume, *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, übers. und hrsg. von Gerhard Streminger, Stuttgart 1984

Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg 1999

Friedrich Nietzsche, *Morgenröthe*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 3, München 1980

Ders., *Zur Genealogie der Moral*, in: ebd., Bd. 6

Ders., *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, in: ebd., Bd. 9

Platon, *Protagoras*, Bd. 1, Darmstadt ²1990

Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlass: Bd. 1: zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bern 1957

Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik 1993*, Frankfurt am Main ¹1993

Ders., *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München 2003

Alfred North Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York 1929

Ders., *The Function of Reason*, Princeton 1929

Sekundärliteratur:

Hartmut Böhme/ Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft: zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt am Main 1985

Jeong-Ok Cho, *Max Schelers Schamtheorie und koreanische Scham*, in: *Phänomenologie in Korea*, hrsg. von Kah Kyung Cho/Jeon Sook Hahn, München 2001

Dalai Lama, *Das Herz der Liebe*, Berlin 2004

Ders., *Einführung in den Buddhismus: die Harvard-Vorlesungen*, übers. von Christof Spitz, Freiburg im Breisgau 1993

You-Lan Fung, *A History of Chinese Philosophy*, übers. von Derk Bodde, Princeton 1983

Ders., *A Short History of Chinese Philosophy*, übers. von Derk Bodde, New York 1960

Lutz Geldsetzer/ Han-Ding Hong, *Chinesisch-deutsches Lexikon der Klassiker und Schulen der chinesischen Philosophie*, übers. von Ci Hai, Darmstadt 1991

Dies., *Grundlage der chinesischen Philosophie*, Stuttgart 1998

Xuewu Gu, *Konfuzius zur Einführung*, Hamburg ²2002

Byung-Chul Han, *Philosophie des Zen-Buddhismus*, Stuttgart 2002

Klaus Held, *Treffpunkt Platon. Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeers*, Stuttgart 1990

Dieter Henrich, *Versuch über Kunst und Leben: Subjektivität – Weltverstehen – Kunst*, München/Wien 2001

Ders., *Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999

François Jullien, *Über das Fade - eine Eloge. Zu Denken und Ästhetik in China*, übers. von Andreas Hiepko und Joachim Kurtz, Berlin 1999

Ders., *Über die Wirksamkeit*, übers. von Gabriele Ricke und Ronald Voullié, Berlin 1999

Ders., *Der Weise hängt an keiner Idee: das Andere der Philosophie*, übers. von Markus Sedlaczek, München 2001

Ders., *Umweg und Zugang: Strategien des Sinns in China und Griechenland*, übers. von Markus Sedlaczek, Wien 2000

Young-Oak Kim, *Dohol Noner*, 3 Bde., Seoul 2001

Ders., *Dongyanghak Otdeoke Halgeodshinga*, Seoul ²1993

Ders., *Dohol NonmunJib*, Seoul ⁴1994

Ders., *Armdaumgua Tzuham*, Seoul ²1994

Aus den Aufzeichnungen der Schüler des Kim Young-Oak, *Dohol Soenseng Chungyong Gangyui*, Seoul 1995

Silke Krieger/Ralf Trauzettel (Hrsg.), *Konfuzius und die Modernisierung Chinas*, Mainz 1990

Ralf Moritz, *Die Philosophie im alten China*, Berlin 1990

Joseph Needham, *Wissenschaft und Zivilisation in China*, Bd. 1 der von Colin A. Roman bearbeiteten Ausgabe, übers. von Rainer Herbst, Frankfurt am Main 1988

Ders., *Wissenschaftlicher Universalismus. Über Bedeutung und Besonderheit der chinesischen Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1979

Hans Oesch, *Außereuropäische Musik* (Teil 1), in: Carl Dahlhaus (Hrsg.) *Neues Handbuch der Musikwissenschaft*, Bd. 8, Darmstadt 1997

Heiner Roetz, *Konfuzius*, München ²1998

Richard Rorty, *Gefangen zwischen Kant und Dewey. Die gegenwärtige Lage der Moralphilosophie*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 49, 2001, S. 179-188.

Seung Sahn, [Auszug aus] *Dropping Ashes on the Buddha*, in: Daniel Bonevac/William Boon/Stephen Phillips, *Beyond the Western tradition: readings in moral and political philosophy*, California 1992, S. 355-362

Herbert Schnädelbach, *Erkenntnistheorie zur Einführung*, Hamburg ²2004

Wolfgang Welsch, *Aisthesis: Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart 1987

Ders., *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin ⁴1993

Ders., *Grenzgänge der Ästhetik*, Stuttgart 1996

Ders., *Ästhetisches Denken*, Stuttgart (5. Auflage)1998

Ders., *Vernunft : die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt am Main ¹1996

Günter Wohlfart, *Der Philosophische Daoismus: Philosophische Untersuchungen zu Grundbegriffen und komparative Studien mit besonderer Berücksichtigung des Laozi (Lao-tse)*, Köln 2001

Volker Zolt, *Konfuzius*, Hamburg 2000